

Eucharistie in Joh 6

Vom pneumatologischen zum inkarnations- theologischen Verstehensmodell

Michael Theobald, Tübingen

1. Johannes und die Sakramente: Eine Problemanzeige

Für die alte Kirche war das Johannesevangelium die Aufgipfelung des Vier-Evangelien-Kanons. Vor allem mit seinem Prolog, aber auch mit Spitzensätzen wie Joh 10,30 („ich und der Vater sind eins“) lieferte es der lehrhaften Ausbildung der Christologie in deren formativer Phase die Matrix und stand so im Brennpunkt der dogmatischen Rückbesinnung auf das Neue Testament. Im 19. und 20. Jahrhundert brach die bis dahin ungeminderte Wertschätzung des Buches dramatisch ein. Durch die historische Kritik von der Autorität des Apostels Johannes einmal losgekettet, anonym und fremd geworden, mit seinem naiv-doketisch anmutenden Christus-Bild in die Nachbarschaft gnostischer Häresien geraten, fand es sich im Gesamt der frühchristlichen Literatur in eine Außenseiterposition gedrängt, aus der es sich bis heute nicht wirklich hat befreien können¹. Indikator dafür ist sein nach wie vor kontrovers beurteiltes Verhältnis zu den Sakramenten, Taufe und Herrenmahl². Geht es bei diesen zunächst um kirchliche Praxis, dann

¹ Berühmt ist das Diktum von *E. Käsemann*: „In seiner (sc. des vierten Evangeliums) Kanonisation liegt ... eine tiefe Ironie verborgen: ... Spiegelt sich im Evangelium historisch jene Entwicklung, welche von den Schwärmern in Korinth und von 2Tim 2,18 zum christlichen Gnostizismus führt, so ist seine Aufnahme in den Kanon der Großkirche *errore hominum et providentia Dei* erfolgt. Gegen alle ihre Intentionen hat die Kirche hier, verführt durch das Bild des über die Erde schreitenden Gottes Jesus, die sonst tot geschwiegene Stimme derer den Aposteln zugeschrieben, die schon ein Menschenalter nach unserem Evangelium als häretisch verurteilt wurden“ (*E. Käsemann*, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen 1980, 154f.). – Heute wird Joh gerne wegen seiner hohen Präexistenz-Christologie, deren Exklusivismus man mit seinem „Antijudaismus“ verquickt sieht, zum Außenseiter gestempelt: Hier kämpfe eine machtlose „Randgruppe“ „einen doppelten Anerkennungskampf: gegenüber der apostolischen Kirche einerseits (die johanneische Gemeinde lag nicht im Haupttrend der damaligen Kirche) und gegen die jüdische Orthodoxie andererseits (von der sie die Exkommunikation hatte hinnehmen müssen)“ (*K.-J. Kuschel*, *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint*, München 1994, 154).

² Für den im folgenden benutzten Terminus „Sakramente“ setze ich nur soviel vo-

sind auch die Gemeinden des Evangelisten involviert. Sollten diese das Herrenmahl, dessen Praxis sich in der frühen Kirche – soweit ersichtlich – schnell verbreitet hat³, nicht übernommen haben (dass sie das Initiations sakrament der Taufe praktizierten, scheint nirgends in Zweifel gezogen⁴), dann hätten sie tatsächlich am Rand gestanden. Sollte nur der Evangelist Reserven gegenüber den Sakramenten besessen haben, nicht aber seine Gemeinden, dann würde sich das Augenmerk ausschließlich auf ihn richten. Wie weit die Bandbreite bei der Beantwortung solcher Fragen heute immer noch reicht, mögen die drei folgenden Positionen exemplarisch belegen⁵.

raus, dass er *regelmäßig gefeierte gottesdienstliche Handlungen* bezeichnet, die der Heilungsvermittlung dienen (vgl. J. Becker, Das Evangelium nach Johannes I [ÖTK 4/1], Gütersloh 1991, 270). Wenn in jüngeren exegetischen und liturgiewissenschaftlichen Studien statt dessen von „Kultmahlfeiern“ o.ä. gesprochen wird, dann deshalb, um den Blick für deren Vielgestaltigkeit im frühen Christentum nicht zu verstellen: die Rede vom „Sakrament“ des Herrenmahls würde demgegenüber dessen einlinige Entwicklung aus dem Abschiedsmahl Jesu insinuieren, die aber erst noch nachgewiesen werden müsste. Zu dieser Frage vgl. M. Theobald, Das Herrenmahl im Neuen Testament: ThQ 183 (2003), Heft 4, sowie unten S. 234-236!

³ Genau dies hat aber jüngst K. Berger, Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums, Stuttgart 1997, 210f., in Frage gestellt, wenn er behauptet: Regelmäßig Abendmahl gefeiert wurde im 1. Jh. nur „in Gemeinden des paulinischen und lukanischen Bereichs“, denn „nur in 1Kor 11 und in Lk 22 findet sich ein ‚Wiederholungsbefehl‘“. Doch ist diese Annahme aus verschiedenen Gründen mehr als fragwürdig. Um nur einen zu nennen: eine genaue Exegese von Mt 26,26–29, wo „Jesus seine für jede Herrenmahlfeier der Gemeinde konstitutiven Worte spricht“, kann die *grundsätzliche Transparenz* dieses Textes „für die Gegenwart“ der matthäischen Gemeinde erweisen (U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus [Mt 26–28] [EKK I/4], Düsseldorf – Neukirchen-Vluyn 2002, 118f.; vgl. die Leitfrage seiner Auslegung S. 97). Die Gattungsbestimmung „Kultätologie“ hängt hier nicht am Vorhandensein oder Fehlen eines „Wiederholungsbefehls“! Vgl. unten den Exkurs S. 246 ff.! – Strittig ist in der Tat der Hebräerbrief, dessen Eucharistieschweigen E. Gräßer, An die Hebräer (Hebr 7,1–10,18) (EKK XVII/2), Zürich etc. 1993, 182, so deutet: „Der Hebr hat christologische Gründe, nicht vom Abendmahl zu handeln. Das Erde und Himmel umspannende ἐφάπαξ-Opfer Jesu lässt *keinen* irdischen Kult mehr zu, auch nicht das Herrenmahl“. Doch darf man über der Diskussion zu Hebr 10,20 (vgl. Mk 14,24) nicht Hebr 6,4 übersehen, wo nebeneinander (!) von der Erleuchtung (= Taufe) und vom Genießen „der himmlischen Gabe“ (= Eucharistie? Vgl. Joh 6!) die Rede ist, was ein Anteilgewinnen am Heiligen Geist bedeutet (vgl. O. Michel, Der Brief an die Hebräer [KEK 13], Göttingen 1975, 242; H.-F. Weiß, Der Brief an die Hebräer [KEK 13] Göttingen 1991, 343); beachtlich auch Hebr 13,15, wo auf die eucharistischen Gebete (vgl. unten Anm. 153) angespielt sein könnte.

⁴ J. Kreyenbühl, Das Evangelium der Wahrheit. Neue Lösung der Johanneischen Frage II, Berlin 1905, 33–73, hat kaum Nachfolger gefunden.

⁵ Einen Querschnitt der jüngeren Forschung zu Joh 6 bietet R.A. Culpepper, Critical Readings of John 6 (Biblical Interpretation Series 22), Leiden 1997: eine Sammlung von wichtigen Aufsätzen aus den 90er Jahren; instruktiv ist sein Rückblick ebd.: John 6: Current Research in Retrospect, 247–257.

1.1 Alois Stimpfle (1990)

Eine extreme Meinung vertritt *Alois Stimpfle*. Nach ihm rekurriert der Evangelist zwar des öfteren „auf allgemein urkirchliche Praxis (Taufe, Eucharistie)“, versteht aber „die je nach Tradition eindeutig konnotierten Termini und Vorstellungen in völlig neuer Bedeutung“⁶. Er desavouiert nicht nur die großkirchliche Taufpraxis – „taufen lassen sich alle, die Wahrheit Gottes aber bezeugt nur der, der das Wort des Offenbarers annimmt“⁷ –, sondern stellt auch „Eucharistieverständnis und -praxis der Urkirche radikal in Frage“⁸. Dabei geht Stimpfle über die verbreitete Annahme einer Irrelevanz der Sakramente für den Vierten Evangelisten noch hinaus und behauptet, dieser habe sie ausdrücklich bekämpft: „Wie die christliche Taufe scheint auch das Eucharistiesakrament für die Gemeinde der Erwählten nicht nur belanglos, sondern Ausdruck von Unglauben zu sein“. Daraus lässt sich nur schließen: „Der johanneische Konventikel“⁹ selbst kannte keine Sakramentspraxis mehr bzw., falls er sie anfangs kannte, hat er sie spätestens unter dem übermächtigen Eindruck des Evangelisten preisgegeben. Fragt man nach den Gründen für diese Position, dann rangiert die folgende einschlägige Beobachtung ganz oben:

- (a) „Das Fußwaschungsgeschehen steht im Johannesevangelium genau an der Stelle, an der man nach synoptischer Tradition das Abendmahl und die eucharistischen Einsetzungsworte erwartet“¹⁰. Beides habe der Evangelist gezielt unterdrückt. Abstrus ist dann aber, was Stimpfle zu Joh 13,26f. insinuiert: Dadurch, dass Judas, der den „Bissen“ nimmt, als „Satansjünger“ hingestellt wird, würde das traditionelle eucharistische Mahl selbst als Teufelsdienst desavouiert¹¹. Doch hat 13,26f.

⁶ *A. Stimpfle*, *Blinde sehen. Die Eschatologie im traditionsgeschichtlichen Prozess des Johannesevangeliums* (BZNW 57), Berlin 1990, 273.

⁷ Ebd. 69.

⁸ Ebd. 177 Anm. 166; dort auch das folgende Zitat. Ähnlich bereits *J. Kreyenbühl*, *Evangelium II 33–73* (s. Anm. 4) (Joh 6: eine „Bestreitung der Großkirche“ mit ihrer Abendmahlsfeier).

⁹ *A. Stimpfle*, *Blinde* (s. Anm. 6) 272.

¹⁰ Ebd. 177 Anm. 166; aus dieser großen Anm. stammen auch alle folgenden Zitate!

¹¹ „Zum einen muss es doch zu denken geben, dass nach Johannes die Gemeinschaft der anderen Jünger auf dem Vollzug und der Teilnahme an der *Fußwaschung* beruht ... Ein *Mahlvollzug* wird [dem gegenüber] abgesehen von der Ausschnittsszene 13,26 nicht expressis verbis erzählt“ (Hervorheb. v. mir); die „Ausschnittsszene“ 13,26 versteht Stimpfle also offenkundig als groteske Kondensierung des ganzen Abendmahlsgeschehens in diesem einen Punkt. Ein Verständnis der Szene im Sinne einer „Kritik an Teilnahme und Empfang der Eucharistie in falscher Gesinnung („Judas-kommunion!“)“ lehnt er ausdrücklich ab.

weder etwas mit dem „Abendmahl“ zu tun, noch ist dem Text zu entnehmen, „der Satan“ sei „mit dem Bissen Brot“ in Judas „hineingefahren“¹².

- (b) Eine weitere Argumentationssequenz deutet Stimpfle zu Joh 6,63 an. Vorweg stünde mit 6,51–58 ein Abschnitt, der großkirchliche Eucharistielehre reproduziere, aber mit welcher Intention? Vers 63 böte den Schlüssel: „Die ζωήν verschafft gerade nicht die σάρξ, sondern das πνεῦμα, d. h. das Wort des Offenbarers, das πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωὴ ἐστιν. Es ist das *traditionelle* Eucharistieverständnis, das falsch ist. Und erst nach *dieser* Proklamation verlassen Jünger die Gemeinschaft (V. 66). Die Weggehenden sind also die ‚Traditionalisten‘! Wieder wirft der johanneische Redaktor [= Evangelist] ‚großkirchliche‘ Tradition in die Diskussion ein, nur um sie zu desavouieren, hier durch relativ offene Uminterpretation“.

1.2 Jürgen Becker (³1991)

Gegenüber Auslegungsmodellen, die mit nur *einem* Buchautor rechnen, eben dem Evangelisten, vermag *Jürgen Becker* auf der vor allem durch Rudolf Bultmann inaugurierten Linie insofern wesentlich differenzierter zu Werke zu gehen, als er zwischen dem Evangelisten und einer sekundären Schicht – von ihm gleichfalls die „Kirchliche Redaktion“ genannt – unterscheidet¹³. Dieser weist er, was die Frage nach den „Sakramenten“ angeht, Joh 6,4,22b–23.27.51c–58 und 19,34f. zu, nicht aber ὕδατος καὶ (3,5: „[aus] Wasser und“). Was literarisch sekundär sei, müsse nun aber nicht auch in der Geschichte des johanneischen Kreises sekundär, das heißt: spät sein. Im Gegenteil: Joh 6,51c–58 repräsentiere die gewöhnliche Sakramentsauffassung der johanneischen Gemeinde, die hier in einer literarisch *nachgeordneten* Schicht ans Tageslicht trete, so wie sie in Joh 3,5, einem vom Evangelisten übernommenen „Herrenwort“ seiner Gemeinden, in einer litera-

¹² H.-J. Klauck, Judas – ein Jünger des Herrn (QD 111), Freiburg 1987, 84: μετὰ τὸ ψωμίον bedeutet nicht „mit dem Bissen“, ‚durch den Bissen‘, ‚aufgrund des Bissens‘, sondern ‚nach dem Bissen‘. Die Relation ist zeitlich, nicht kausal, was das Zeitadverb τότε im gleichen Vers noch unterstreicht“.

¹³ Vor R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes (KEK 2), Göttingen ²¹1986, 161f.174ff., waren es allerdings schon J. Wellhausen, Das Evangelium Johannis, Berlin 1908, 32, und F. Spitta, Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu, Göttingen 1910, 156–159, die die These vom redaktionellen Nachtragscharakter des Abschnitts 6,51c–58 mit beachtlichen Argumenten vortrugen.

risch *alten* Schicht greifbar würde. Was zeichnet diese Sakramentsauffassung der johanneischen Gemeinde nach Jürgen Becker im einzelnen aus?

- (a) Wie 3,3.5 und 6,53 zeigten, vertrete die Gemeinde „massiven Sakramentalismus“: „War dort die Taufe heilskonstitutiv, so hier das Herrenmahl“. „Ebenso deutlich ist, dass das Sakrament von sich aus wirkt und dabei der Glaube keine Funktion hat, vielmehr man isst und hat dann Leben“. „So ist das Herrenmahl ... ‚ein Heilmittel zur Unsterblichkeit, ein Gegenmittel, nicht sterben zu müssen‘ (IgnEph 20,2)“¹⁴.
- (b) Hintergrund dieser Konzeption sei eine radikale „Individualisierung“¹⁵ der Heilsfrage, die ganz auf „das Grundproblem der Immunität gegenüber dem Tod“ fokussiert sei. Im „Herrenmahl“ empfangen „der Einzelne dieses Heilmittel gegen den Tod“, „die feiernde Gemeinde ist unwesentlich“. Offenkundig passe diese Sakramentsauffassung zum „gnostisierenden Stadium des dualistischen Weltbildes“, wie es bereits im Vorfeld des Evangeliums zu greifen sei: „Der gesandte Sohn aus der oberen Welt ist in der Welt des Todes allein Lebensträger“¹⁶. An diesem Leben, „bestimmt als Substanz des sich selbst gebenden Jesus“¹⁷, gewöhnen die Einzelnen im Herrenmahl durch „Essen seines Fleisches“ und „Trinken seines Blutes“ Anteil.
- (c) Eine solche Sakramentsauffassung sei im Neuen Testament einzigartig¹⁸, womit aber die johanneische Gemeinde wieder einmal in eine krasse Außenseiterposition gerät. Becker macht das an den „Deutemotiven“ zum Herrenmahl fest, „die bei den Synoptikern und Paulus in unterschiedlicher Weise angegriffen werden“, in den johanneischen Aussagen aber fehlten. Im einzelnen sind das: „das Opfermotiv ‚für euch/viele‘, der Bundesgedanke, die Gedächtnisformel, der Bezug auf Jesu Tod, das Parusiemotiv, der Gemeinschaftsbezug, die sündenvergebende Wirkung“¹⁹.

¹⁴ Becker, Joh I (s. Anm. 2) 267. Bultmann, Joh (s. Anm. 13) 371, nannte die Anschauung, welche „den Gewinn des Lebens“ „an das Sakrament knüpfte“, „primitiv“!

¹⁵ Becker, Joh I (s. Anm. 2) 271; dort auch die folgenden Zitate.

¹⁶ Ebd. 272.

¹⁷ Ebd. 271.

¹⁸ Ebd. 271: „So zeigt sich, dass die joh. Gemeinde eine nur ihr eigene Auffassung vom Herrenmahl hat. Sie ist ein typisches Zeichen für die Eigenständigkeit joh. Theologiegeschichte.“ Allerdings gäbe es in der frühen Kirche „Sakramentalismus“ auch andernorts, zweifelsfrei in Korinth; nur sei dieser in anderen weltanschaulichen Kontexten entstanden, nicht im Rahmen eines dualistischen Denkens, sondern im Milieu hellenistischer Mysterienfrömmigkeit (ebd. 272).

¹⁹ Ebd. 271.

Obwohl nach Jürgen Becker der Evangelist den Sakramenten Taufe und Eucharistie ausschließlich in Gestalt ihrer „sakramentalistischen“ Fehlform begegnet sei²⁰, hätte er sich doch nicht zu einer „polemischen Antipathie“ gegen die Sakramente *an sich* hinreißen lassen²¹. Diese Behauptung macht Becker an zweierlei fest. Zum einen zieht er die Hypothese eines *absichtsvollen* Verschweigens der Abendmahlsüberlieferung durch den Evangelisten in seiner Passionserzählung in Zweifel, zu Recht – wie ich meine²² –; doch ist damit noch nichts über ein mögliches *positives* Verhältnis des Evangelisten zum Herrenmahl ausgemacht. Dazu gibt es bei ihm – folgt man der Auslegung von Joh 6* durch Becker – auch keine Äußerungen, weshalb er den Umweg über Joh 3,3–8.22–25; 4,1 sucht, wo ersichtlich sei – so sein zweites Argument –, dass der Evangelist den „allgemeinen Usus (sc. der Taufe) ganz selbstverständlich voraussetzt“. Das zeige, dass er „gegen das Sakrament an sich“ nichts einzuwenden habe.

Aber was besagt das? Wenn jemand *gegen* eine Sache keine Einwendungen hat, gleichzeitig aber auch kein eigenes *positives* Verständnis von ihr zu erkennen gibt, dann drückt sich darin seine Gleichgültigkeit ihr gegenüber aus: Mag man Taufe und Herrenmahl getrost praktizieren (nur nicht in ihrer „sakramentalistischen“ Fehlform) –, das Wesen der christlichen Heilsbotschaft, das durch den ritenfremen Glaubensvollzug bestimmt ist, wird durch eine solche Praxis nicht tangiert; es würde der Heilsbotschaft auch nichts fehlen, wenn man auf sie verzichtete. So denkt wohl der Evangelist nach Becker, wenn er ausdrücklich festhält: „Ein eigenständiges Thema“ sei die Taufe für den Evangelisten nicht, weshalb er „in keinem Fall ein Theologe“ genannt werden könne, „der eine sakramentsbezogene Theologie betreibt“²³.

Die Kritik des Evangelisten am „Sakramentalismus“ seiner Gemeinde glaubt Becker an Joh 3 festmachen zu können²⁴; von daher überträgt er sie auf dessen mutmaßliche Stellungnahme zum Thema

²⁰ Ob dieser „sakramentalistischen“ Fehlform auch eine bestimmte Praxis der Gemeinde entsprochen hat, darüber denkt Becker nicht nach; so könnte man ja z. B. fragen, wie sich das gezeigt hat, dass „die feiernde Gemeinde ... unwesentlich“ war (ebd. 271). Aber sobald man so fragt, schleicht sich schon der Verdacht ein, die Prämisse sei verkehrt.

²¹ Ganz ähnlich *Bultmann*, Joh (s. Anm. 13) 371: der Evangelist wird „nicht gegen das kirchliche Sakrament polemisiert haben; er wird es hinnehmen wie das Sakrament der Taufe. Aber als sakramentale Handlung ist es ihm gleichgültig, ja gar bedenklich, und seine Darstellung gibt nur das, was als sein eigentlicher Sinn gelten kann“.

²² Vgl. unten Anm. 52!

²³ *Becker*, Joh I (s. Anm. 2) 270.

²⁴ Ebd. 271.

„Herrenmahl“, ohne dass dafür freilich eine Textbasis in Joh 6* vorliegt. Sollte sich deshalb an Joh 3 keine „anti-sakramentalistische“ Frontstellung des Evangelisten nachweisen lassen²⁵, dann wäre die Konstruktion insgesamt an einem entscheidenden Punkt geschwächt. Bleibt die Auseinandersetzung mit Beckers Auslegungsmodell zu Joh 6, das man folgendermaßen auf den Punkt bringen kann:

Es ist ein Modell der Extreme: In 6,51c–58 komme ein „Sakramentalismus“ zum Vorschein, den man nur als Magie brandmarken könne; eine Speise und ein Trank, die substanzhaft, sozusagen automatisch, dem Empfänger die Immunität vor dem ewigen Tod beschafften. – Auf der anderen Seite, in Joh 6*, stehe der Evangelist, der das „Herrenmahl“ zum Glaubensvollzug für nicht wesentlich hielte, aber „an sich“ nichts gegen es habe. – Letztere Aussage in der Mitte der Konstruktion hat etwas Phantomhaftes, Unwirkliches, denn man erfährt ja nirgends, wie denn ein „Herrenmahl“ aussehen könnte, gegen das der Evangelist nichts hat. Dient diese Feststellung also nur der bibeltheologischen Beruhigung, dass der Evangelist jedenfalls insoweit nicht aus dem frühchristlichen Konsens ausbreche, als er die Praxis des „Herrenmahls“ grundsätzlich nicht verurteile, wie er auch nichts gegen den „allgemeinen Usus“ der Taufe einzuwenden habe?

1.3 Christian Dietzfelbinger (2001)

Auch *Christian Dietzfelbinger* bewegt sich in seinem jüngst erschienenen Kommentar auf den Bahnen einer literarkritischen Unterscheidung zwischen Evangelist und Redaktor, vermeidet aber beim Thema Sakramente deren scharfe Entgegensetzung; immerhin sei ja der Evangelist der Lehrer und der Redaktor sein Schüler gewesen!

Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die wieder neu aufgelegte Behauptung, der Evangelist habe die Sakramente absichtsvoll verschwiegen. Dazu beruft Dietzfelbinger sich nicht nur auf die literarkritische Zuweisung von ὕδατος καὶ (3,5), 6,51c–58 und 19,35 an die Redaktion, sondern auch (gegen die Argumente von Becker und anderen) auf die Hypothese, der Evangelist habe das Herrenmahl in Kap. 13 *bewusst* durch den Akt der Fußwaschung *ersetzt*²⁶. Den Grund dafür sieht er in einem mutmaßlichen „Sakra-

²⁵ Das scheint mir der Fall zu sein; vgl. *M. Theobald*, *Herrenworte im Johannesevangelium* (HBS 34), Freiburg – Basel – Wien 2002, 91–97.

²⁶ *Ch. Dietzfelbinger*, *Das Evangelium nach Johannes I* (ZBK 4/1), Zürich 2001, 172:

mentalismus“ der johanneischen Gemeinde²⁷, macht diesen aber (im Unterschied zu Becker) *nicht* an einer entsprechenden Deutung von Joh 6,51c–58 fest²⁸, sondern am Gefälle der Wort-Christologie des Evangelisten insgesamt.

„Die Leidenschaft und Tiefe, mit der Johannes alles auf das Wort konzentriert, dürfte also sein Verständnis des Sakraments bestimmt haben, und offenbar hatte er Grund, seine den Sakramentsempfang praktizierende Gemeinde so entschieden auf den hörenden Glauben zu verpflichten“. „Sein Nein zu dem vermuteten Sakramentalismus“ äußert er durch sein Schweigen von den Sakramenten, aber auch „durch eine überaus beredte und ständig neu ansetzende Besinnung über das Wort Jesu und über den durch das Wort hervorgerufenen Glauben. In ihm und nur in ihm hat das Sakrament seinen Platz“²⁹. Zweierlei scheint an dieser Konzeption bemerkenswert:

- (a) Der Evangelist habe ein *eigenes* „Verständnis des Sakraments“ besessen, das in seiner Wort-Theologie gründe (anders J. Becker)³⁰.

„Man muss sich vor Augen stellen, was der Evangelist sich damit leistet: In der frühen Kirche, in der das Herrenmahl vermutlich überall begangen wurde – natürlich gilt das auch für die johanneische Gemeinde –, schweigt einer der führenden Leiter der Kirche in einer mindestens für seine Gemeinde maßgebenden Schrift von einer zentralen Feier der Gemeinde, und er wagt es, an der Stelle, an der die Tradition von der Einsetzung des Herrenmahls berichtet, seine Sondertradition von der Fußwaschung einzufügen.“

²⁷ Diesen versteht er „in gewisser Analogie zum korinthischen Sakramentalismus“, wobei er noch auf die ihm inhärierende „Weltverachtung“ aufmerksam macht: „Sakramente“ werden hier zu „Handlungen“, „die den Menschen aus der Welt herausnehmen, ihm himmlische Existenz verleihen und ihn dem Getriebe der Welt, damit auch der Verantwortung für die Welt und die Dinge der Welt entreißt [sic!]“ (ebd. 174).

²⁸ Das deshalb nicht, weil er diesen Text nicht nur *literarkritisch* als sekundär einstuft, sondern in ihm auch ein *zeitlich* nachgeordnetes Zeugnis aus einer späteren Phase der johanneischen Gemeindegeschichte erkennt.

²⁹ Ebd. 174f.

³⁰ Nach dem Evangelisten wirken die Sakramente „nicht kraft ihrer selbst wie magische Handlungen, sondern sie sind dem *schöpferischen*, Glauben schaffenden *Wort* zugeordnet, sind *Verdichtungen dieses Wortes*“ (ebd. 174; Hervorheb. von mir). Aber lässt sich dieses treffliche Sakramentsverständnis irgendwo im Text des Evangelisten festmachen? Der Weg, den P. *Stuhlmacher*, *Biblische Theologie des Neuen Testaments II*, Göttingen 1999, 280, in der Zusammenschau von 6,63 und 6,51–58 (nach ihm beides E) einschlägt („der bloße Genuss von Fleisch [und Blut] Jesu beim Herrenmahl nützt nichts, wenn man nicht erkennt, dass Jesu Worte Geist sind und Leben schaffen [vgl. 5,24; 6,68]. Es kommt also auf den Zusammenhang zwischen den Worten Jesu, dem Geist und den Abendmahlelementen an ...“), entfällt ja für Dietzfelbinger wegen seiner Literarkritik. Und hat der Evangelist auf den spezifischen Charakter jenes „Sakramentalismus“ – seine ihm inhärierende „Weltverachtung“ (vgl. oben Anm. 27) – reagiert? Nach Dietzfelbinger ja, denn er meint, der Evangelist spreche „einem falsch verstandenen Sakrament gegenüber mit großer

- (b) Dass er „ständig neu“ ansetze in seiner „Besinnung über das Wort Jesu“, was im Blick auf die Sakramente überaus „beredt“ sei (!), führt bei Dietzfelbinger zu dem paradoxen Befund, dass das sachgemäße Verständnis der Sakramente dem Evangelisten ein wichtiges Herzensanliegen gewesen sein muß. Aber warum schweigt er dann angeblich so total von ihnen? Irritierend wirkt in diesem Zusammenhang der Satz: Weit davon entfernt, die Sakramente theologisch zu verneinen, hat er sie „aller Wahrscheinlichkeit nach ... *hingenommen*, zumal sie, wie anzunehmen ist, in seiner Gemeinde geübt wurden“³¹. „Hingenommen“ ist angesichts der anderen Äußerungen des Autors doch wohl entschieden zu wenig!

Wie so oft im Leben, so hätte auch der „sakramentale Enthusiasmus“ in den johanneischen Gemeinden als das *eine* Extrem schon bald das *entgegengesetzte* auf den Plan gerufen: Es sei eine Gruppe entstanden, „die das Herrenmahl für unerheblich erklärt und sich darum der Teilnahme an ihm verweigert“ habe³². Fragt man, auf welchem Boden eine solche Einstellung erwachsen konnte, verweist Dietzfelbinger zu Recht auf den ersten Johannesbrief:

„Dort wird eine Auffassung bekämpft, die die Realität der Inkarnation (vgl. 1,14) in Frage stellt. Man streitet ab, dass der Christus Gottes tatsächlich in der Person des Menschen Jesus ‚ins Fleisch gekommen‘ ist (1Joh 2,22; 4,2). Wird die Identität Jesu mit dem von Gott her kommenden Christus in Zweifel gezogen und geleugnet, dann ist es nur konsequent, wenn das Herrenmahl für unerheblich und unverbindlich gehalten wird. Denn wenn Jesus nicht oder nicht in Ganzheit der Christus Gottes ist, dann ist die Realität seines irdischen Lebens, also auch die Bedeutung seiner Hingabe in den Tod in Zweifel zu ziehen. Das Herrenmahl, in dem diese Hingabe vergegenwärtigt und jeweils neu empfangen wird, muss in Beliebbarkeit und Unverbindlichkeit absinken“³³. Dietzfelbinger weist überdies auf die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit hin, dass die Gruppe, die jene Überzeugungen vertrat, sich auf den Evangelisten berufen habe. „Sein Schweigen über die Sakramente ... konnte leicht als Beleg für ihre Unerheblichkeit interpretiert werden“³⁴.

Kraft von dem Wort ..., in dem Jesus sich *verstehbar* macht und *sich der Welt öffnet* [...], und von dem auf dieses Wort antwortenden Glauben, der Jesus *verstehend* aufnimmt“ (Ch. Dietzfelbinger, Joh I [s. Anm. 26] 175; Hervorheb. v. mir).

³¹ Ebd. 174 (Hervorheb. v. mir).

³² Ebd. 176.

³³ Ebd. 176.

³⁴ Ebd. 176.

Auf diesem Hintergrund ergeben sich nun nach Dietzfelbinger wichtige *Schlussfolgerungen* für eine mögliche Standortbestimmung des Einschubs 6,51c–58:

- (1) Dieser Einschub wende sich von seiner Pragmatik her „nicht gegen die angeblich sakramentslose Theologie des Evangelisten ..., sondern gegen die Sakramentsverneinung einer Gemeindegruppe, die dabei ist, sich von der Gemeinde zu trennen“³⁵.
- (2) Dabei zeige die Art und Weise, wie der „Einschub“ die „Brotrede“ stilistisch fortschreibe und in sie eingepasst sei³⁶, dass der für ihn verantwortliche Autor sich in der Tradition des Evangelisten begriffen habe: „Wenn man sich der Frage stellt, wie der Evangelist selbst, hätte er mit jenen Sakramentsgegnern zu tun bekommen, reagiert hätte, dann wird man vermuten: Nicht sehr viel anders als sein Schüler, der Redaktor“³⁷.
- (3) In scharfem Kontrast zu Jürgen Becker³⁸ liest sich dann das folgende Postulat: „Von der Voraussetzung her, dass der Schüler sich nicht von seinem Lehrer entfernen, sondern ihn in neuer Situation interpretieren wollte, wird man die Verse 53ff. möglichst nahe an die sonstigen frühchristlichen Äußerungen über das Herrenmahl heranrücken“³⁹. Ist Joh 6,51c–58 also nicht mehr der Exot im Konzert der übrigen neutestamentlichen Stimmen?
- (4) Inhaltlich folge daraus, dass man sich vor allem davor hüten müsse, dem Autor „Befangenheit in Magie“ vorzuwerfen⁴⁰: „Die Massivität der Sprache, die manche Exegeten eine Nähe zu Ignatius argwöhnen lässt, erklärt sich nicht nur aus der vom Redaktor erfahrenen Gegnerschaft gegen das Sakrament. Johanneisch verstanden ist gesteigerte Massivität planvolles Mittel, um hoher Spiritualität das Wort zu reden“⁴¹.

³⁵ Ebd. 177.

³⁶ „Man (sc. die Redaktion) will weiterführen, nicht widersprechen; man will Vorgegebenes ergänzen, nicht aufheben. Die geschichtliche Entwicklung der Gemeinde verlangte, dass ein gefährliches Problem – die Verneinung des Sakraments – in autoritativer Weise, also in der Sprache des Evangelisten, entschieden wird“ (ebd. 178).

³⁷ Ebd. 179.

³⁸ Vgl. oben S. 182 unter (c)!

³⁹ Ebd. 178.

⁴⁰ Ebd. 178: Man dürfe sein Sakramentsverständnis auch „nicht unbesehen mit dem des Ignatius gleichsetzen“, wobei dieser Autor, wie so oft, als abzuschreckende Negativfolie dient, doch ganz zu Unrecht: vgl. *L. Wehr*, *Arznei der Unsterblichkeit. Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium* (NTA. NF 18), Münster 1987, 180 unter (c)!

⁴¹ Ebd. 178.

Kurzum: Dietzfelbinger erkennt in der Einfügung von 6,51c–58 (wie von ὕδατος καὶ in 3,5) einen Schritt von „ökumenischer“ Tragweite⁴². Dass dieser gegen den Widerstand im eigenen Kreis durchgesetzt werden musste⁴³, verrät ihm die Szene unter dem Kreuz: Der Redaktor hätte auch 19,35 in den vorgegebenen Evangelientext eingeschoben und damit nichts weniger als „die Autorität des geliebten Jüngers aufgeboten“, um sein eigenes sakramentales Verständnis des aus der Seite Christi strömenden Blutes (Eucharistie) und Wassers (Taufe) gegen möglichen Widerspruch abzusichern. „Der Jünger, der Jesus tiefer kannte als die anderen (13,23ff.) und auf dessen Zeugnis die Glaubenden hören sollen (19,26f.), bezeugt, dass Taufe und Herrenmahl sich aus dem Tod Jesu ergeben und dass die Vollendung göttlicher Liebe zu den Menschen, die sich im Tod Jesu ereignet hat, sich den Menschen durch die Sakramente vermittelt. Der geliebte Jünger als Zeuge für die Sakramente – diesem Zeugnis wird man trauen“⁴⁴.

1.4 Eckdaten der Debatte und weiterführende Fragestellung

Dass ich vorweg die beiden Auslegungsmodelle gerade von Jürgen Becker und Christian Dietzfelbinger ausführlich vorgestellt und dokumentiert habe, hängt mit einer methodischen *Vorentscheidung* zusammen: Man kommt m. E. bei der Analyse insbesondere von Joh 6 ohne eine literarkritische Scheidung zwischen dem Evangelisten und der Redaktion nicht wirklich zu befriedigenden Resultaten⁴⁵. Dabei zeigt ein Vergleich der jüngeren Fassung die-

⁴² Ch. Dietzfelbinger, Das Evangelium nach Johannes II (ZBK 4/2), Zürich 2001, 312: „Man gehörte zur Gesamtchristenheit, in der die Sakramente in zwar unterschiedlicher, aber in nicht bestrittener Geltung standen. Man wollte sich von der Ökumene, der man sich zugehörig wusste, nicht trennen, sondern sich mit ihr zusammenschließen ...“.

⁴³ Ebd. 312: „... das nachträgliche Einbringen der Sakramente in das von den Sakramenten schweigende Johannesevangelium war ein Akt, der innerhalb der Gemeinde auf Widerspruch stoßen konnte, auf einen Widerspruch, der sich auf den Evangelisten berief: Mit welchem Recht holt ihr das, was er absichtlich draußen ließ, in das Evangelium herein?“

⁴⁴ Ebd. 313.

⁴⁵ So jüngst auch F. Hahn, Theologie des Neuen Testaments II, Tübingen 2002, 550–554, der den Nachtrag 6,51c–58 „deuterojohanneisch“ nennt, womit er das höchst missverständliche Etikett „Kirchliche Redaktion“ vermeidet. Allerdings liegt er mit seiner literarkritischen Entscheidung nicht im Trend der Forschung. So konstatiert R.A. Culpepper, Joh 6 (s. Anm. 5), 253, am Ende des von ihm herausgegebenen Sammelbandes: „One of the chief contributions of this collection of essays, therefore, is to reverse the long-held view that John 6:51c–58 is a later redactional insertion that jarringly introduces a eucharistic interpretation of the bread of life theme.“ Auch die

ses Modells bei Christian Dietzfelbinger mit der älteren bei Jürgen Becker, dass hier echte Fortschritte zu verzeichnen sind: Man hat gelernt, literarisch sekundäre „Einschübe“ nicht als Fremdkörper zu betrachten, die eine ursprünglich in sich konsistente Texteinheit nur zerstören; dass sie auch nicht in einen konzeptionellen Gegensatz zur Vorlage gebracht werden dürfen, als handle es sich bei ihnen um autonome Textinseln, wohingegen sie doch selbst den Anspruch erheben, die Vorlage, in die sie sich eingenistet haben, in einer neuen Situation, unter neuen Vorzeichen, kreativ fortzuschreiben. Kurz: man hat begriffen, dass der Niederschlag derartiger Relecture-Prozesse nur das Weiterleben des Textes in der Lesegemeinschaft bezeugt.

Dabei geht es, wie am Modell Dietzfelbingers zu ersehen ist, mitunter sehr konfliktfreudig zu: Die eine Gruppe okkupiert den Text durch literarischen Eintrag ihrer eigenen Deutung für sich und entzieht ihn damit der Gegenseite. Textfortschreibungen also zum Zweck der Durchsetzung geistiger Besitzansprüche mit der Konsequenz, dass die über dem Gemeindebuch ursprünglich geeinte Lesegemeinschaft nun zerbricht. Ob bei einem solchen Verständnis von „Redaktion“ der Widerstand gegen dieses Analysemodell in der Forschung abnehmen wird?⁴⁶ Allerdings ist einzugestehen, dass die Literarkritik an Joh 6 immer noch zu stark von *inhaltlichen* Erwägungen abhängig ist⁴⁷, methodisch gesehen also einer besseren *literarischen* Fundierung bedürfte.

Des weiteren gehe ich im folgenden davon aus, dass in 6,51c–58 tatsächlich vom eucharistischen „Essen“ und „Trinken“ die Rede ist – direkt und ungebrochen⁴⁸, weder in irreführender Doppeldeu-

jüngste Monographie zu Joh 6, die von T. Popp, Grammatik des Geistes. Literarische Kunst und theologische Konzeption in Johannes 3 und 6 (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 3), Leipzig 2001, versteht das Kapitel als „literarische und theologische Einheit“ (437), ebenso M. Hasitschka, Die beiden „Zeichen“ am See von Tiberias. Interpretation von Joh 6 in Verbindung mit Joh 21,1–14: SNTU 24 (1999) 87 Anm. 4.

⁴⁶ Als unredlich empfinde ich die jüngsten Versuche, *Relecture-* oder *Réécriture-Modelle* zur Interpretation des vielschichtigen Evangeliums in einen *Gegensatz* zum *literarkritischen* Modell (Evangelist – Redaktion) zu manövrieren. Hier täuscht man einen Paradigmenwechsel vor, der so gar nicht gegeben ist.

⁴⁷ Bezeichnend ist die Auflistung der „Argumente für eine nachträgliche Anfügung des eucharistischen Abschnitts“ durch R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, II. Teil (HThKNT IV/2), Freiburg 2000 (¹1985), 86 (der sich selbst „auf eine Entscheidung in dieser Streitfrage nicht festlegen möchte“ [89]), die so beginnt: „Das Hauptargument bleibt das durchgängig ‚symbolische‘ Verständnis der Brotrede von 6,31–51, mit dem der ‚Sakramentsrealismus‘ der eucharistischen Verse in Kontrast steht“.

⁴⁸ So zuletzt Ch. Dietzfelbinger, Joh I (s. Anm. 26) 166ff.; außerdem vgl. die umfangreiche Liste der Autoren bei M.J.J. Menken, John 6,51c–58: Eucharist or Christology?: Bib. 74 (1993) 1f. Anm. 3.

tigkeit (wie Stimpfle meint) noch in metaphorischer Aussageabsicht (was eine lange bis heute währende Auslegungstradition darstellt⁴⁹); die „Brotrede“ erreicht mit 6,51c zweifelsohne eine neue Ebene, insofern sie jetzt unmittelbar zum Thema erhebt, was es vorher nicht war: die „Eucharistie“. Über eine mögliche Präsenz dieses Themas in der ersten großen Hälfte der „Brotrede“ ist damit wohlweislich noch nicht befunden; gerade dies wird Gegenstand der folgenden Erörterungen sein. Zu deren Grundlegung seien deshalb im folgenden fünf *Thesen* formuliert, die sich einerseits aus den voranstehenden Bemerkungen zur jüngeren Forschungsgeschichte ergeben, und andererseits die Fragerichtung markieren, in der anschließend der Versuch unternommen werden soll, die Debatte um Joh 6 weiterzuführen.

- (1) Taufe und Herrenmahl praktizierten die johanneischen Gemeinden von Anfang an mit großer *Selbstverständlichkeit*. Sie „verstanden sich also nicht als Konventikel *neben* der Kirche, sondern als Gemeinschaften in der Kirche, und dokumentierten gerade dies durch ihre Feier des Herrenmahls“⁵⁰. Davon unberührt besteht die Wahrscheinlichkeit, dass nach Ausweis von 6,51c–58 ein Zweig der Gemeinde zu einem späteren Zeitpunkt die Praxis des Herrenmahls aufgab (Dietzfelbinger), nicht aber die der Taufe⁵¹, was uns in der Annahme bestärkt,

⁴⁹ So zuletzt *Menken*, Eucharist (s. Anm. 48) (ebd. 4 Anm. 9 eine umfangreiche Liste von Vertretern dieser Auslegungsrichtung); sein Beitrag jetzt in *R.A. Culpepper*, Readings (s. Anm. 5) 183–204. Ebenso *M. Klinghardt*, Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern (TANZ 13), Tübingen 1996, 438–441, und *K. Berger*, Anfang (s. Anm. 3) 213–217 (seine dort aufgelisteten 10 „Argumente“ gegen ein eucharistisches Verständnis von 6,51c ff. krankten aber zum größten Teil an seiner Frühdatierungshypothese! Vgl. z. B. sein unten in Anm. 212 besprochenes „Argument“!).

⁵⁰ *U. Luz*, Das Herrenmahl im Neuen Testament, in: *BiKi* 57 (2002) 2; er fährt fort: „Die Feier des Herrenmahls war in der frühesten Christenheit eine der stärksten Klammern, welche die verschiedenen christlichen Gemeinden aneinander band und sie zugleich mit ihrem Herrn, dem auferstandenen Jesus Christus verband“. *H.-J. Klauck*, Gemeinde ohne Amt? Erfahrungen mit der Kirche in den johanneischen Schriften, in: ders., *Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg 1989, 209f.: „Vieles bleibt für unser Empfinden offen. Man hat in der Gemeinde das Herrenmahl gefeiert. Soviel dürfte bei aller Unsicherheit im Detail als Faktum aus Joh 6,51c ... und dem als redaktionell zu beurteilenden eucharistischen Lehrstück in 6,52–58 hervorgehen“. Wer hatte dabei den Vorsitz bzw. sprach die Danksagungen? Wir wissen es nicht! *Klauck*, ebd. 210, verweist aber auf die folgenden Möglichkeiten: der Hausvater in den johanneischen Hausgemeinden; einkehrende Wandermissionare; vom Geist geleitete Propheten (vgl. *Did* 10,7).

⁵¹ Zur überragenden Rolle der Taufe für die Sezessionisten vgl. *M. Theobald*, Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des 4. Evangeliums und zu 1Joh (NTA.NF 20), Münster 1988, 401–421.

dass das Motiv dafür kein *grundsätzlicher* Antisakramentalismus, sondern ein Dissens in der Christologie war.

- (2) Ein *absichtsvolles* Verschweigen der Sakramente durch den Evangelisten lässt sich nicht nachweisen, ein solches ist eher unwahrscheinlich. Die beiden dafür herangezogenen Argumente – die angebliche Ersetzung der Abendmahlszene durch die der Fußwaschung sowie die Ausscheidung von ὕδατος καὶ Joh 3,5 als angeblich textfremdes sekundäres Element – sind nicht stichhaltig⁵².
- (3) Liegt beim Evangelisten aber kein *absichtsvolles* Sakramenten-Schweigen vor, dann erübrigt sich der Versuch, nach Gründen dafür bei den johanneischen Gemeinden zu fahnden: *Der mutmaßliche „Sakramentalismus“ der johanneischen Gemeinden ist eine forschungsgeschichtliche Legende*. Auch 6,51c–58 vermag diese mit massiven Wertungen behaftete Hypothese nicht zu tragen.
- (4) Dass ein *absichtsvolles* Sakramenten-Schweigen für den Evangelisten nicht nachweisbar ist, eröffnet den Freiraum, gerade bei seiner „Brotrede“ Joh 6* für Signale einer impliziten Präsenz der Eucharistie-Thematik offen zu werden. Motivische Anklänge, thematische Brücken oder gar Hinweise auf die eucharistische Praxis der Gemeinde können jetzt wieder unbedenkenhaft und ohne ideologische Scheuklappen wahrgenommen werden⁵³.
- (5) Mit dem Evangelisten und dem Redaktor stehen sich nicht Repräsentanten einer *sakramentslosen* Theologie und einer *Eucharistielehre* gegenüber (so zutreffend Dietzfelbinger), sondern die Frage lautet: *Wenn* der Evangelist ein Sakramen-

⁵² Zu 3,5 vgl. *M. Theobald*, Herrenworte (s. Anm. 25) 66f. Was die erste Frage betrifft, so ist entscheidend, ob der vom Evangelisten rezipierte Passionsbericht überhaupt einen „Einsetzungsbericht“ enthalten hat. Das ist für den Fall ernsthaft in Zweifel zu ziehen, dass sich der analoge Befund auch für die Vorgeschichte der markinischen Passionsüberlieferung ergibt. Mit guten Gründen plädieren z. B. *W. Reinbold*, Der älteste Bericht über den Tod Jesu. Literarische Analyse und historische Kritik der Passionsdarstellungen der Evangelien (BZNW 69), Berlin 1994, 134, und *D. Lührmann*, Das Markusevangelium (HNT 3), Tübingen 1987, 235.240, dafür, dass der älteste Passionsbericht die *verba institutionis* nicht gekannt habe, wobei *Reinbold* für ihre Einfügung auf der Ebene von PB^{MK}, *Lührmann* für eine solche durch den ältesten Evangelisten (ebd. 240) optiert. Vgl. auch *J. Becker*, Das Evangelium nach Johannes II (ÖTK 4/2), Gütersloh 1991, 635.

⁵³ In diesem Sinne auch *R. E. Brown*, The Gospel according to John I (AncB 29), New York 1966, 274, der auch von der nachträglichen redaktionellen Einfügung von 6,51–58 ausgeht (ebd. 286f.): „there is respectable evidence for holding that there is a secondary, eucharistic reference in 35–50, and this reference will become primary in 51–58“. Ebenso jüngst *F. Hahn*, Theologie II (s. Anm. 45) 550–552.

tenverständnis in Joh 6* impliziert, *wie* sieht dieses aus? Und was die Redaktion betrifft: Sollte der Evangelist tatsächlich ein bestimmtes Sakramentenverständnis voraussetzen, dann ist nicht entscheidend, *dass* in 6,51c–58 der Gedanke an die Eucharistie überhaupt nachgetragen wurde, sondern *wie* das geschah – im Blick auf *welche* übergeordnete Fragestellung? Um unsere These vorwegzunehmen: Mit dem Evangelisten und der Redaktion bewegen wir uns im Spannungsfeld eines *pneumatologischen* und eines *inkarnationstheologischen* Verstehensmodells für die Eucharistie, ohne dass zwischen den beiden Modellen ein Gegensatz konstruiert werden dürfte. Doch sehen wir genauer zu!

2. Methodologische Bemerkungen zum literarkritischen Modell

Die folgenden Stellen in Joh 6 unterliegen seit geraumer Zeit dem Verdacht, Niederschlag einer Relecture des Kapitels zu sein:

(a) V. 4; V. 23–24c; V. 27; V. 51c–58; V. 64f.,

(b) V. 39; V. 40c; V. 44c.

Die zweite Gruppe (b) betrifft den futurisch-eschatologischen Refrain „und ich werde ihn (sc. es) auferwecken am letzten Tag“, der auch noch im eucharistischen Passus 6,51–58 nachklingt, nämlich in Vers 54 fin., aber nicht unmittelbar mit der hier zu verhandelnden Frage etwas zu tun hat und deshalb beiseite bleiben kann. Die Gruppe (a) enthält die Stellen, die im Blick auf die Eucharistie relevant sind, wobei es neben der Passage 6,51c–58 auch um kürzere Glossen geht, die in deren Vorfeld die Aufmerksamkeit auf sie hin lenken (6,4.22b–23.27) bzw. im Anschluss an sie das Echo der dort dokumentierten Eucharistieauffassung im johanneischen Kreis noch verstärken sollen (6,64f.). Danach hätte die Redaktion zur eucharistischen Neu-Ausrichtung der Rede nicht nur einen großen *Relecture-Block* geschaffen, wie sie das auch andernorts im Buch getan hat, sondern auch noch ein feines Netz von weiteren *Leseanweisungen* über den *Basistext* gelegt. Grundsätzlich ist dieses Verfahren auch aus dem Bereich der „Abschiedsreden“ bekannt – der kleine Einschub Joh 13,34f. in das Proömium der *ersten* „Abschiedsrede“ bereitet die sekundäre *zweite* „Abschiedsrede“ Joh 15,1–16,4a vor⁵⁴

⁵⁴ Mit 13,34f. vgl. v.a. 15,12.17, aber auch 15,9f.! A. Dettwiler, Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31–16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters (FRLANT 169), Göttingen 1995, 107ff.

und verankert sie vorweg im Gesamt der Komposition –, doch die Dichte des in Joh 6 gesponnenen Netzes (gesetzt den Fall, die fraglichen Verse seien alle zu Recht als „Glossen“ identifiziert) wäre eine Besonderheit. Das zöge zwar nicht per se die Unwahrscheinlichkeit des Modells nach sich, würde indes die Zurückhaltung weiterer Kreise der Forschung gegenüber dem als recht komplex erscheinenden literarkritischen Lösungsweg verständlich machen⁵⁵. Überprüfen wir das Modell also im Einzelnen!

2.1 Joh 6,51c–58 und die Struktur der „Brotrede“

Will man über die einschlägigen *inhaltlichen* Argumente hinaus die literarkritische Einschätzung von Joh 6,51c–58 als Einschub an *formalen* Textbefunden festmachen, die besser kontrollierbar sind, dann tut sich ein Weg auf, der bislang nur auf der Gegenseite der „Front“ eingeschlagen wurde, nämlich der von Peder Borgen, einem Verteidiger der Einheit des Textes. Er ist der Ansicht, dass die „Brotrede“, genauer Joh 6,32–58, nach Form und Inhalt ein Midrasch oder eine Homilie zum Schriftzitat Vers 31 darstelle, dessen zweite Hälfte ([„Brot vom Himmel gab er ihnen] zu essen“) in den Versen 49–58 ausgelegt würde; insofern wären 6,51–58 integrierender Bestandteil der ganzen Rede⁵⁶. Doch bestehen gegenüber dieser These massive Bedenken: Bauprinzip der Jesus-Reden und Dialoge ist nirgends sonst die Polarität von Schriftwort und dessen Auslegung durch Jesus. Vielmehr sind es Jesu *eigene* Worte, die der Evangelist zu den Kristallisations- und Organisationspunkten seiner Kompositionen erhebt und in diesen auslegt; Schriftworte, *wenn* sie herangezogen werden, haben demgegenüber nur dienende Funktion. Das ist auch in Joh 6 nicht anders: Kernwort der „Brotrede“ ist das Ich-bin-Wort 6,35⁵⁷, das im folgenden den Ton angibt; das Schriftwort Vers 31, das auch nicht Jesus beibringt, sondern die Menschen, welche kurz zuvor die wunderbare Speisung aus seiner Hand erfahren haben, bildet nur die

⁵⁵ Z. B. hält B. Kollmann, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier* (Göttinger theologische Arbeiten 43), Göttingen 1990, 112, die Annahme von redaktionellen „Vorverweise(n) auf den vermeintlichen eucharistischen Nachtrag (6,23.27)“ für eine *Belastung* des literarkritischen Lösungswegs.

⁵⁶ P. Borgen, *Bread from Heaven. An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo* (NT.S10), Leiden 1965, 28–58. Vgl. *ders.*, Joh 6: Tradition, Interpretation and Composition, in: R.A. Culpepper, *Readings* (s. Anm. 5) 95–114.

⁵⁷ Ähnlich auch J. Painter, *Jesus and the Quest for Eternal Life*, in: R.A. Culpepper, *Readings* (s. Anm. 5), 80f.92 (dazu wiederum Borgen, *Tradition* [s. Anm. 56] 105f.).

Brücke zu Jesu eigenem Offenbarer-Wort in Vers 35⁵⁸. Daraus wie aus weiteren Beobachtungen ist *strukturell* zu folgern:

(1) Die „Brotrede“ umfasst drei größere Teile: das *Proömium* 6,25–29, das *Corpus* der Rede 6,30–51b sowie den *Epilog* 6,60ff.⁵⁹ Entscheidend für diese Strukturierung ist folgendes: Der Hauptteil der Rede besitzt zwei Unterabschnitte: den Basisteil der Verse 30–35, der in das „Kernwort“ Vers 35 einmündet, sowie dessen Auslegung in 6,36–51b, wobei diese an ihrem Ende wieder zur übergeordneten Prädikation des „Kernwortes“ (V. 48: „ich bin das Brot des Lebens“) zurücklenkt; so macht der Text deutlich, dass das Brotwort Vers 35 tatsächlich die innere und äußere Klammer des gesamten Hauptteils der Komposition bildet. Daraus aber folgt: *In diesem Bauplan hat Joh 6,51c–58 keinen Ort!*

(2) Im vorliegenden Endtext bilden 6,51c–58 die *Klimax* der Komposition⁶⁰. Umso auffälliger ist der Befund, dass 6,60–65 – wohl abgesehen von der empörten Reaktion der Jünger⁶¹ – keinerlei Bezug auf die voranstehende eucharistische Klimax mehr nimmt, was aber zu erwarten wäre, wenn dieser abschließende Wortwechsel nach Art einer *Peroratio* die Rede noch einmal insgesamt auf den Punkt bringen soll. Oder täuscht der Eindruck?

Gemäß einer langen Auslegungstradition, die sich insbesondere mit den Namen Augustin⁶² und Calvin⁶³ verbindet, deutet man vereinzelt bis heute das zweite Glied der Sentenz Vers 63a/b: „das Fleisch nützt nichts!“ auf den (bloßen) Genuss von „Fleisch“ und „Blut Christi“ im Sakrament⁶⁴. Konsequenz dieser Auslegung ist,

⁵⁸ Vgl. *M. Theobald*, Herrenworte (s. Anm. 25) 245–258.

⁵⁹ Der Nachweis für diese These im einzelnen in *M. Theobald*, Häresie von Anfang an? Strategien zur Bewältigung eines Skandals nach Joh 6,60–71, in: *Ekklesiologie des Neuen Testaments* (FS K. Kertelge), Freiburg 1996, 222ff.; *ders.*, Schriftzitate im „Lebensbrot“-Dialog Jesu (Joh 6). Ein Paradigma für den Schriftgebrauch des vierten Evangelisten, in: C.M. Tuckett (ed.), *The Scriptures in the Gospels* (BETHL 131), Leuven 1997, 340–344. Dass die Redekomposition mit dialogischen Elementen durchsetzt ist, kann hier auf sich beruhen bleiben.

⁶⁰ Das Ende der eigentlichen Rede scheint mit der szenischen Bemerkung V. 59 erreicht; jetzt treten auch wieder die *Jünger* auf den Plan, die während der gesamten Rede in der Synagoge keine Rolle spielten.

⁶¹ Im vorliegenden Endtext scheint es nahe zu liegen, V. 60 („Hart ist diese Rede! Wer kann sie hören?!“) auf die unmittelbar voranstehenden eucharistischen Aussagen zu beziehen.

⁶² Eine knappe Skizze mit Quellangaben und Literatur bei *J. Betz*, Eucharistie als zentrales Mysterium, in: *MySal IV/2*, 226–229.

⁶³ Zu Calvins Auslegung von Joh 6, insbesondere 6,51–58, vgl. zuletzt *E.B. Hanna*, *Biblical Interpretation and Sacramental Practice: John Calvin's Interpretation of John 6:51–58*, in: *Worship* 73 (1999) 211–230.

⁶⁴ So z. B. *P. Stuhlmacher*, *Theologie II* (s. Anm. 30) 280 (vgl. das Zitat oben in Anm. 30). Weitere Beispiele einer solchen harmonisierenden Exegese bei *G. Bornkamm*,

dass die antithetische Struktur der Sentenz aufgeweicht wird: Das „Fleisch Christi“ nützt nur dann nichts, wenn es vom Geist getrennt wird⁶⁵. Doch von dieser Schwierigkeit abgesehen: Nimmt die sakramentale Deutung wirklich den genuinen Sinn der Sentenz in ihrem Kontext auf?

Gewiss ist die Sentenz aufgrund des ihr eignenden generellen Charakters prinzipiell *offen* für unterschiedliche Applikationen. Das zeigt schon die komplexe Auslegungsgeschichte von Joh 6,63, die neben der aufgeführten *sakramentalen* Deutung auch noch eine spezifisch *christologische* kennt sowie drittens – wirkungsgeschichtlich die bedeutsamste – eine *anthropologische*. Dieser zufolge geht es hier *nicht* um das Fleisch *Christi* (in welchem Sinn auch immer), sondern um die fleischliche (d. h. unerleuchtete) Einstellung der *Menschen*, die von einer inspirierten (d. h. vom Geist Gottes bestimmten) Wahrnehmung der Gestalt Jesu im Glauben abgelöst werden muss⁶⁶. Trotz solcher also nicht zu leugnenden *Offenheit* der Sentenz hat diese indes in ihrem *unmittelbaren* Kontext doch eine präzise Funktion, die entsprechend ihrer Rahmung durch Vers 63c einerseits, Vers 62 andererseits m.E. nur in den Grenzen einer *christologischen* Deutung gesucht werden kann. Diese aber hat, wie bereits andernorts gezeigt⁶⁷, mit dem Angriff der „Juden“ 6,41f. auf den Anspruch Jesu zu tun, das *vom Himmel herabgestiegene* „Brot des Lebens“ zu sein, orientiert sich aber auch an Vers 62, wo der Tod Jesu als das Geschehen zur Sprache kommt, in dem sich der *Aufstieg* des Menschensohns dorthin vollziehen wird, „wo er vorher war“. Wer deshalb (wie die „Juden“) lediglich auf Jesu „sarkische“, d. h. *irdische Existenz* starrt, die an ihrem Anfang (V. 42: „... wir kennen doch seinen Vater und die Mutter“) und erst recht an ihrem Ende am Kreuz jeden göttlichen Glanz vermissen lässt, nähme – so das christologische Deutungsmodell zu Vers 63 – die eigentliche Dimension von Jesu Lebensgestalt *nicht* wahr: den Geist Gottes, als dessen Träger und Vermittler Jesus gesehen werden muss. Wäre er

Die eucharistische Rede im Johannes-Evangelium, in: *ders.*, Geschichte und Glaube I. Gesammelte Aufsätze III (BEvTh 48), München 1968, 63. Zutreffend *B. Weiss*, Das Johannes-Evangelium (KEK 2), Göttingen 1902, 230 Anm.: „Bei der Erklärung vom geistlichen (sic!) und materiellen Genuss (Tert., Augustin, Rupert., Calv., Grot. ...) wird das Hauptmoment, der Abendmahlsgenuss, rein eingetragen“.

⁶⁵ *Augustinus*, tract in Joh XXVII 5: *accedat spiritus ad carnem, quomodo accedit caritas ad scientiam, et prodest plurimum ... per carnem Spiritus aliquid pro salute nostra egit* (CC.SL 36, 272).

⁶⁶ Anthropologisch deuten V. 63 zuletzt *U. Schnelle*, Johannes als Geisttheologe: NT 40 (1998) 27f.; *Ch. Dietzfelbinger*, Joh I (s. Anm. 26) 183.

⁶⁷ *M. Theobald*, Häresie (s. Anm. 59) 234f. Die dort vorgelegte Auslegung habe ich inzwischen aber weiterentwickelt, vgl. unten 3.1.3!

nämlich lediglich „sarx“ – Mensch unter Menschen! –, Heil wäre von ihm nicht zu erwarten: „Das Fleisch – zu nichts ist es nütze!“

Die Folgerung, die aus dem Eucharistie-Schweigen von 6,60ff. zu ziehen ist, kann deshalb nur lauten: *Strukturell* besteht im vorliegenden Endtext von Joh 6 eine unübersehbare Spannung zwischen der Dynamik der zu ihrer Klimax in 6,52–58 hineilenden „Brotrede“ insgesamt und deren Epilog in 6,60–65; Jesus spricht hier so, als seien die Worte 6,51c.53–58 überhaupt nicht gefallen⁶⁸.

(3) Mit Vers 63a.b in der angedeuteten christologischen Interpretation einerseits und der in 6,51c–58 emphatisch eingesetzten eucharistischen Terminologie („Fleisch“ und „Blut“ des Menschensohns) andererseits kommt nun aber zuletzt noch eine *sachliche* Spannung zum Tragen, die als ein deutliches Indiz zugunsten des literarkritischen Modells gewertet werden muss. Mit der gleichen Emphase, mit der die Sentenz „der Geist ist es, der lebendig macht, *das Fleisch nutzt nichts*“ eine ungläubige Reduktion der Wirklichkeit Jesu auf seine „fleischliche“, d. h. irdische Existenz zurückweist, betont Vers 53 umgekehrt die Heilsnotwendigkeit, die am Essen gerade des „*Fleisches* des Menschensohns“ haftet. Eine *ursprüngliche* Zusammengehörigkeit der beiden Aussagenreihen ist unwahrscheinlich⁶⁹. Da aber – wie oben ausgeführt – 6,63 einen immer wieder behaupteten Bezug auf die Eucharistie *von sich aus nicht* enthält, scheint die *diachrone* Zuordnung von 6,51c–58 und 6,62f. eindeutig: *Die eucharistische Passage 6,51c–58 setzt 6,62f. voraus, nicht aber setzt umgekehrt 6,62f. die eucharistische Passage voraus*. Was daraus für eine sachgemäße Deutung von 6,51c–58 folgt, wird unten zu zeigen sein.

2.2 Joh 6,4.23–24c.27: Eucharistische Leserlenkung durch R?

Lässt sich Joh 6 – nach „Abzug“ von 6,51c–58 – „sakramentenfrei“ deuten? Diese Vorstellung verfolgen alle diejenigen, welche die oben genannten Verse, mindestens aber 6,23.27, literarkritisch aus-

⁶⁸ Das hat seinerzeit G. Bornkamm, Rede (s. Anm. 64) 63–67, mit Nachdruck herausgearbeitet; vgl. auch ders., Vorjohanneische Tradition oder nachjohanneische Bearbeitung in der eucharistischen Rede Joh 6?, in: ders., Geschichte und Glaube II. Gesammelte Aufsätze IV (BEvTh 53), München 1971, 57–59.

⁶⁹ H.-J. Klauck, Gemeinde (s. Anm. 50) 210 Anm. 37, merkt zwar an: „Dass auch 6,51c schon zum redaktionellen Nachtrag gehört, scheint mir nicht so sicher zu sein“, doch spricht für diese Annahme unbedingt die oben bezeichnete Spannung in der σάρξ-Terminologie; außerdem beachte man die Funktion dieses Versteils als *Scharniervers*, der auch schon aus formalen Gründen in V. 51 überschießt (καί-δέ); V. 51b setzt den Schlussakzent (vgl. unten S. 230!).

scheiden und der Redaktion zuweisen⁷⁰. Doch lässt sich diese Position, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, nur teilweise halten.

2.2.1 Joh 6,4

*Es war aber nahe das Pascha,
das Fest der Juden.*

„Beliebt ist die Auskunft, durch Vers 4 werde die Speisungsgeschichte samt der folgenden Rede Jesu unter den Gesichtspunkt des Pascha bzw. seines Ersatzes, der Eucharistie, gestellt“⁷¹. Allerdings fällt auf, dass (a) die Rede Jesu im Anschluss an Speisung und Seeüberquerung zwar auf die Manna-Speisung „in der Wüste“ (V. 31) Bezug nimmt, nicht aber auf das Pascha-Mahl⁷², und (b) Vers 4 sich von allen anderen Notizen dieser Art im Buch dadurch unterscheidet, dass hier keine Jerusalem-Reise Jesu motiviert, vielmehr ein Sinnhorizont erstellt wird, vor dem die „Brotrede“ dann doch wohl mit ihrer eucharistischen Klimax weiteres Licht empfangen soll. Auch dass Vers 4 den Zusammenhang der Verse

⁷⁰ R. Bultmann, Joh (s. Anm. 13) 166f. Anm. 10; E. Haenchen, Das Johannesevangelium: ein Kommentar (ed. U. Busse), Tübingen 1980, 312.320; J. Becker, Joh I (s. Anm. 2) 241; G. Richter, Zur Formgeschichte und literarischen Einheit von Joh 6,31–58, in: ders., Studien zum Johannesevangelium (BU 13), Regensburg 1977, 105 Anm. 56.

⁷¹ R. Bultmann, Joh (s. Anm. 13) 156 Anm. 6; er fährt fort: „man müsste dann auch V. 4 dem Red. zuschreiben.“ Bultmann schlägt diesen Weg aber selbst nicht ein, weil er meint, die vom Evangelisten stammende Zeitangabe soll „nur der kompositorischen Einheit dienen ...: sie bereitet auf 5,1 vor“ (ebd. 156; unter Voraussetzung der Umstellung der Kap. 5 u. 6). Zu 5,1 notiert er: „Das Fest ist nicht bestimmt bezeichnet; aber es kann doch wohl nur das Paschafest gemeint sein, das 6,4 bevorstand“ (ebd. 179). – „Beliebt“ ist die oben erwähnte Ansicht aus guten Gründen auch heute noch: J. Becker, Joh I (s. Anm. 2) 229f.; U. Schnelle, Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des 4. Evangeliums in der johanneischen Schule (FRLANT 144), Göttingen 1987, 228 („Bereits die redaktionelle [= E] Passanotiz in V. 4 verweist auf den eucharistischen Abschnitt“); etc.

⁷² Anders J. Frey, Das Bild als Wirkungspotential. Ein Rezeptionsästhetischer Versuch zur Funktion der Brot-Metapher in Johannes 6, in: R. Zimmermann (ed.), Bildersprache verstehen. Zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen. Mit einem Geleitwort von H.-G. Gadamer (Übergänge Bd. 38), München 2000, 350, der meint, 6,4 wolle für das ganze Kapitel auch einen durchgehenden „Exodus-Horizont“ erstellen; ebenso U. Schnelle, Das Evangelium nach Johannes (ThHKNT 4), Leipzig 1998, 115. Aber gilt das dann auch für die Seewandel-Erzählung (was die beiden genannten Autoren erst gar nicht in Erwägung ziehen)? Zu Recht skeptisch R. Schnackenburg, Joh II (s. Anm. 47) 39: „Wenn die Wunder des Auszugs das Joh-Ev stark beeinflusst haben, darf man eine Erinnerung an den Durchzug durch das Schilfmeer nicht ausschließen. Allerdings findet sich in der Darstellung des Seewandels kein Zug, der unmittelbar darauf hinwiese. So ist es nicht verwunderlich, dass die alte Exegese, die sonst so typologiefreudig war, beim Seewandel Jesu an jenes Ereignis im AT nicht gedacht hat“.

3 und 5 unterbricht, deutet auf einen sekundären Einschub. In der Tat spricht also einiges für den Vorschlag, diese Notiz auf das Konto der Redaktion zu verbuchen⁷³.

2.2.2 Joh 6,23–24c

- 22 a Am folgenden Tag *die Menge*,
die *jenseits des Meeres* (πέραν τῆς θαλάσσης) stand⁷⁴,
b – *sie hatten gesehen* (εἶδον)⁷⁵,
dass kein anderes Boot dort war außer einem
und dass Jesus mit seinen Jüngern das Boot nicht bestiegen
hatte,
sondern seine Jünger allein abgefahren waren.
- 23 a Andere Boote kamen von Tiberias nahe an den Ort,
b wo sie *das Brot gegessen hatten* (ἔφαγον τὸν ἄρτον),
c *nachdem der Herr das Dankgebet gesprochen hatte*
(εὐχαριστήσαντος τοῦ κυρίου)
- 24 a – *als nun die Menge sah* (εἶδεν),
dass Jesus nicht dort war und auch seine Jünger nicht,
b stiegen sie selbst in die Boote und
c kamen nach Kafarnaum
d und suchten Jesus (ζητοῦντες τὸν Ἰησοῦν).
- 25 a Und als sie ihn *jenseits des Meeres* (πέραν τῆς θαλάσσης)⁷⁶
fanden (εὑροντες),
b sagten sie zu ihm:
c „Meister, wann bist du hierher gekommen?“

Starke Gründe sprechen dafür, dass die Verse 23 und 24a.b.c Nachtrag der Redaktion sind. Der voranstehende Vers 22b dient der

⁷³ So vor allem J. Becker, Joh I (s. Anm. 2) 230: „Jesus ersetzt nach ihr [sc. der KR] das jüdische Passa durch das Herrenmahl, liest man von 6,4 über 6,32f. zu 6,51c.ff. als ihrer intendierten Linie“.

⁷⁴ Die doppelte Ortsangabe „jenseits des Meeres“ (V. 22a/25a) legt eine *inclusio* um den Text. – Allerdings fällt auf, dass sie jeweils unterschiedlicher *Perspektive* gehorcht: in Vers 22a meint „jenseits des Meeres“ sein *Ostufer* (gemäß V. 21b vom Landeplatz des Bootes mit den Jüngern am *Westufer* aus gesehen), in V. 25a dagegen das *Westufer* (vom ursprünglichen Aufenthaltsort der „Menge“, also dem Ort des Speisungswunders aus gesehen). Mit anderen Worten: Der Standort des Erzählers wechselt im Text! Aber wo und warum? Dazu vgl. unten Anm. 78.

⁷⁵ Dieses εἶδον muss *vorzeitig* (d. h. auf ein Sehen am vorangegangenen Tag bezogen) übersetzt werden (E.G. Hoffmann/H. v. Siebenthal, Griechische Grammatik zum Neuen Testament, Riehen ²1990, § 199 n). Dann steht es aber zur regierenden Zeitangabe („am folgenden Tag“) in Spannung wie zum εἶδεν von V. 24a. Daraus folgt: V. 22f. ist Parenthese.

⁷⁶ Diese *allgemeine* Feststellung ist nach der *konkreten* Notiz von V. 24c.d („sie kamen nach Kafarnaum und suchten Jesus [dort]“) merkwürdig; sinnvoll wäre die umgekehrte Reihenfolge: „sie kamen an das *jenseitige Ufer* und suchten ihn (dort). Und da sie ihn *in Kafarnaum* fanden ...“.

„Feststellung des Seewandelwunders“⁷⁷ durch genau die Menschen, die zwar Zeugen des Speisungswunders gewesen waren, aber eben nicht miterlebt hatten, was den Jüngern Jesu daraufhin in der Nacht auf dem See widerfahren war. Jetzt aber heißt es von ihnen, dass sie am Abend zuvor nicht nur gesehen hätten (und also auch bestätigen könnten), dass bloß ein einziges Boot am Ufer gelegen war, sondern auch, dass Jesus dieses Boot mit seinen Jüngern nicht bestiegen hat. Wenn sie deshalb tags darauf Jesus *am anderen Ufer* wiederfinden, wie es ausdrücklich in Vers 25a heißt, dann werden sie für die Leser zu unverdächtigen und glaubwürdigen Zeugen dafür, dass Jesus gar nicht anders den See hat überqueren können, als es die Erzählung Joh 6,16–21 voraussetzt⁷⁸.

Aber wie sind die fünftausend Menschen (ohne Frauen und Kinder) über den See gelangt, „wo sie doch selber sagen, dass nur ein Boot, das der Jünger, dagewesen war?“ so die Frage des späteren Glossators. „Sind sie zu Fuß gegangen? Dann wäre es für das Feststellungsverfahren reichlich spät geworden. So lässt er [sc. der Redaktor] Vers 23 als *Deus ex machina* Schiffe aus Tiberias vorbeikommen, die er die Leute in Vers 24 besteigen lässt, damit sie nach Kapharnaum gelangen können, wo sie Jesus finden“⁷⁹.

Dazu bedient er sich eines Glossierungsverfahrens, das weithin gebräuchlich war, der sog. „Wiederaufnahme“⁸⁰: Mit Vers 23 *unterbricht* er den vorgegebenen Erzählfaden, nimmt ihn in Vers 24 aber wieder auf, indem er Vers 22b, ihn variierend⁸¹, mit eigenen Worten wiederholt, um dann wohl ab Vers 24d den ursprünglichen Erzählfaden wieder sprechen zu lassen⁸².

⁷⁷ M. Labahn, Jesus als Lebensspender. Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten (BZNW 98), Berlin – New York 1999, 296.

⁷⁸ Dabei handelt es sich m.E. um den aus der SQ stammenden Abschluss der Erzählsequenz 6,1–21*, die der Evangelist übernommen und neu eingefasst hat (vgl. V. 22 mit der von V. 25a abweichenden Perspektive), so dass man bei 6,22–25 mit einem Drei-Schichten-Modell (SQ – der Evangelist – R) rechnen muss.

⁷⁹ F. Schneider – W. Stenger, Johannes und die Synoptiker. Vergleich ihrer Parallelen (Biblische Handbibliothek 9), München 1971, 148.

⁸⁰ M.-E. Boismard/A. Lamouille, Aus der Werkstatt der Evangelisten. Einführung in die Literarkritik, München 1980, 29–34 („Wiederaufnahme“ als Redaktionstechnik“ mit Beispielen). „Nach einer kürzeren oder längeren Ergänzung zu einem vorgegebenen Text ist der Urheber des Einschubs oft genötigt, die letzten Worte des ursprünglichen Textes, die seiner Ergänzung vorausgehen, ‚wiederaufzunehmen‘, um an den Faden des Berichts anknüpfen zu können“ (ebd. 29).

⁸¹ Das Kolon „stiegen sie selbst in die Boote“ setzt seinen Einschub V. 23 voraus, aber auch V. 24c („sie kamen nach Kafarnaum“) könnte noch auf die Redaktion zurückgehen (vgl. die nächste Anm.). Das Wissen um diesen Zielort stammt aus 6,17, der Evangelist hat dieses Wissen in 6,59 verarbeitet.

⁸² Möglich ist allerdings auch, dass dieser bereits mit V. 24c erreicht wird. Auffällig ist

Nun bewegt den Redaktor aber nicht nur die Frage nach der Stimmigkeit des Erzählten (wie sind die vielen Menschen über den See gelangt?), sondern er nutzt die Gelegenheit der Beantwortung dieser Frage auch dazu, sein eigenes Verständnis der Speisung der Fünftausend durch Jesus im Text unterzubringen; denn für die Lösung des narrativen Problems wäre ja Vers 23c („nachdem der Herr das Dankgebet gesprochen hatte“) nicht unbedingt nötig gewesen. So aber signalisiert 6,23b und c, dass er in jener Speisung mehr als nur ein gewöhnliches Sättigungsmahl erkannt hat. Wenn er formuliert, die Menschen hätten „das Brot“ (im Singular!) gegessen, nachdem der Herr das „Dankgebet“ (εὐχαριστεῖν ohne Objekt) gesprochen hat, dann meint das: Sie hätten Anteil erhalten an einer „geistlichen Speise“⁸³, die diese ihre Qualität dem Umstand verdankte, dass „der Herr“ zuvor über sie „das Dankgebet“ gesprochen hat. Wahrscheinlich ist εὐχαριστεῖν hier *terminus technicus* für die „Eucharistie“⁸⁴. Auch εὐχαριστεῖν + κύριος dürfte traditionellen Sprachgebrauch widerspiegeln (vgl. 1Kor 11,23b.24)⁸⁵, für die Zuweisung von 6,23–24c an die Redak-

freilich die merkwürdige Abfolge von *zuerst konkreter* und dann *allgemeiner* Feststellung in V. 24c.d/25a (vgl. oben Anm. 76), die sich durch die Zugehörigkeit von V. 24c zur Redaktion erklären ließe. Dann müsste man aber im ursprünglichen Text des Evangelisten statt des Partizips ζητοῦντες eine finite Verbform postulieren, damit sich die folgende Sequenz ergibt: „... sie hatten gesehen, dass kein Boot dort war außer einem und dass Jesus mit seinen Jüngern das Boot nicht bestiegen hatte, sondern seine Jünger allein abgefahren waren (22b). Und sie suchten Jesus (24d) und ...“.

⁸³ Vgl. 1Kor 10,2: τὸ πνευματικὸν βρῶμα.

⁸⁴ Beachtlich ist auch, dass in den brieflichen Danksagungen der Pastoralbriefe χάρις ἔχειν den Vorzug vor dem paulinischen εὐχαριστεῖν (vgl. Röm 1,8; 1Kor 1,4 etc.) erhalten hat (vgl. 1Tim 1,12; 2Tim 1,3), wofür ein Grund „ganz sicher darin zu suchen (ist), dass dieses Wort εὐχαριστεῖν in der nachpaulinischen Tradition auf dem Weg über die Abendmahlsüberlieferung einen festen Platz zur Bezeichnung der Feier der christlichen Gemeindeversammlung eingenommen hatte, vergleichbar dem Substantiv εὐχαριστία, welches bei den Apostolischen Vätern schon zum Terminus für das Herrenmahl geworden ist; solch liturgische Prägung beim Substantiv εὐχαριστία ist auch in 1Tim 2,1 und 4,3f. bereits erkennbar“ (L. Oberlinner, *Die Pastoralbriefe 2: Kommentar zum zweiten Timotheusbrief* [HThKNT XI/2], Freiburg ²2002 (1995), 13f., mit Verweis auf H. Patsch, EWNT II 221; vgl. L. Oberlinner, *Die Pastoralbriefe 1: Kommentar zum ersten Timotheusbrief* [HThKNT XI/1], Freiburg ²2002 (1994), 67.181 Anm. 34). Vgl. auch Did 14,1; IgnSm 8,1; Just Apol 1,66,1.

⁸⁵ W. Kramer, *Christos, Kyrios, Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden* (AThANT 44), Zürich 1963, 159–162, hat aufgewiesen, dass der Kyriostitel gerade an der Abendmahlstradition haftet (vgl. 1Kor 10,21; 11,20), aber auch von Paulus selbst eingebracht wurde (vgl. 1Kor 10,22; 11,32); H.-J. Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief* (NTA.NF 15), Münster ²1986, 303f.: „Als Hintergrund kommt entweder der Maranatha-Ruf ... in Frage, oder, wahrscheinlicher, der Kyriostitel in hellenistischen Kulturen, die man in Analogie zum Herrenmahl sah“.

tion ist aber die Beobachtung ausschlaggebend, dass der Evangelist Kyrios als Bezeichnung seines tragenden Handlungssubjekts „Jesus“ sonst gerade vermeidet⁸⁶.

Kurzum: Joh 6,23–24c kann mit großer Gewissheit der Redaktion zugeschrieben werden⁸⁷. Dabei sei an die Adresse derer hinzugefügt, die Literarkritik an Joh 6 überhaupt ablehnen: Dieser Entscheid gründet nachweislich in der Analyse der *literarischen* Aporien des Textes, die inhaltlichen Gründe bilden nicht den ausschlaggebenden Faktor!

2.2.3 Joh 6,27⁸⁸

Der Kontext dieses Verses, 6,26–29, lautet:

- 26 a Da antwortete ihnen Jesus und sprach:
 b Amen, amen, ich sage euch:
 c Ihr sucht mich nicht,
 d weil ihr Zeichen gesehen habt,
 e sondern weil ihr von den Broten (ἐκ τῶν ἄρτων) gegessen habt und satt geworden seid.
- 27 a *Bemüht euch* (ἐργάζεσθε) nicht um die Speise (τὴν βρώσιν), die vergänglich ist (τὴν ἀπολλυμένην),
 b sondern um die Speise (τὴν βρώσιν), die bleibt (μένουσάν) zum ewigen Leben,
 c die⁸⁹ der Menschensohn euch geben wird (δώσει);
 d diesen nämlich hat der Vater versiegelt, *Gott* (ὁ θεός).
- 28 a Da sagten sie zu ihm:
 b Was sollen wir tun (τί ποιῶμεν), dass wir die Werke *Gottes* (τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ) *wirken* (ἐργαζώμεθα)?
- 29 a Jesus antwortete und sprach zu ihnen:
 b Dieses ist *das Werk Gottes* (τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ),
 c dass ihr glaubt an den, den jener gesandt hat.

⁸⁶ 4,1 ist textkritisch umstritten (ὁ Ἰησοῦς oder ὁ κύριος).

⁸⁷ Redaktion deshalb, weil es sich hier (über *F. Schnider – W. Stenger*, Johannes [s. Anm. 79] hinaus) nicht um die vereinzelte Tätigkeit eines „Glossators“ handelt, der Einschub vielmehr mit dem Block 6,51c–58 konform geht, also eine zusammenhängende Strategie zu erkennen gibt.

⁸⁸ Die in *M. Theobald*, Häresie (s. Anm. 59) 223f., bereits kurz skizzierte Auslegung sei im folgenden weitergeführt.

⁸⁹ Möglich wäre auch: „(... zum ewigen Leben), *das* der Menschensohn euch geben wird“. Doch liegt die oben gebotene Übersetzung aus sprachlichen Gründen näher (das mit dem Artikel τὴν versehene Objekt βρώσιν wird zweifach erläutert: durch das attributive Partizip τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον [ohne Artikel!] und den Relativsatz ἣν ...). Vgl. auch Joh 4,14!

Zwei literarkritische Vorschläge liegen zu Vers 27 vor: Der erste empfiehlt die Zuweisung von lediglich Vers 27c.d an die Redaktion⁹⁰, der zweite will darüber hinaus Vers 27 insgesamt als Interpolation ausscheiden⁹¹. Der maßgebliche Grund für diese Operation ist die sprachliche und sachliche Nähe des Verses zum eucharistischen Einschub 6,51c–58, wobei zugunsten des ersten Vorschlags folgende Beobachtungen geltend gemacht werden:

- (a) Das Subjekt des zukünftigen „Gebens“ ist der *Menschensohn*, der auch in 6,53 („Fleisch“ und „Blut“ des Menschensohns) mit der Gabe der Eucharistie in Verbindung steht⁹². Bultmann meint überdies, die Menschensohn-Vorstellung von 6,27c passe nur zu 6,53, nicht aber zum Konzept des Evangelisten⁹³.
- (b) Das „Geben“ des Menschensohns ist ein zukünftiges, das entspreche genau dem ἐγὼ δώσω von 6,51c⁹⁴.
- (c) „Die Gabe wird mit einer Speise gleichgesetzt, die ewiges Leben schenkt“⁹⁵. Das kann nur die Speise sein, die „im Abendmahl“ gereicht wird⁹⁶.

Die drei genannten Argumente beziehen sich ausschließlich auf den Relativsatz, doch wenn dieser auf die Redaktion zurückgeht, dann gilt das notwendigerweise auch vom anschließenden τοῦτον-Satz. Zugunsten des weitergehenden Vorschlags, Vers 27

⁹⁰ R. Bultmann, Joh (s. Anm. 13) 163 Anm. 3. 166f. Anm. 10 (der Relativsatz könne „in dieser Form schwerlich vom Evangelisten stammen“; „möglicherweise“ hätte dieser geschrieben: „ἦν ἐγὼ ὑμῖν δώσω, wie es 4,14 entsprechen würde“); Haenchen, Joh (s. Anm. 70) 320; W. Richter, Formgeschichte (s. Anm. 70) 117; W. Langbrandtner, Weltferner Gott oder Gott der Liebe. Der Ketzerstreit in der johanneischen Kirche, Frankfurt 1977, 10; J. Heise, Bleiben. Menein in den Johanneischen Schriften, Tübingen 1967, 66 Anm. 105.

⁹¹ J. Becker, Joh I (s. Anm. 2) 245f.; L. Wehr, Arznei (s. Anm. 40) 208 („zweifellos“ R); J. Kügler, Der Jünger, den Jesus liebte. Literarische, theologische und historische Untersuchungen zu einer Schlüsselgestalt johanneischer Theologie und Geschichte. Mit einem Exkurs über die Brotrede in Joh 6 (SBB 16), Stuttgart 1988, 186f.

⁹² Sonst gebe „immer Gott das Brot, das Jesus selbst ist“, nur hier und 6,51c nicht (J. Becker, Joh I [s. Anm. 2] 246).

⁹³ Für den Evangelisten sei Jesus der Menschensohn, „sofern er als Offenbarer auf Erden wandelt, erhöht werden muss und als solcher der Richter der Welt ist. In V. 27b ist aber offenbar an die Wirksamkeit des Erhöhten gedacht (einerlei ob man mit A B L usw. δώσει oder mit κ D das zeitlose δίδωσιν liest). Dazu stimmt nur noch V. 53“. Überdies gibt Bultmann gegen die Herkunft von V. 27c.d vom Evangelisten in der vorliegenden Form zu bedenken: „man müsste sonst annehmen, dass die Hörer ohne weiteres die Identifikation Jesu mit dem Menschensohn vollziehen, was nach 12,34 sehr unwahrscheinlich ist“ (Bultmann, Joh [s. Anm. 13] 166 Anm. 10).

⁹⁴ J. Becker, Joh I (s. Anm. 2) 246: „Diese Speise wird der Menschensohn geben (gleiches Futur: 6,51c). Das widerspricht dem Präsens V. 33.35.“

⁹⁵ L. Wehr, Arznei (s. Anm. 40) 208.

⁹⁶ R. Bultmann, Joh (s. Anm. 13) 167 Anm. 10.

insgesamt der Redaktion zuzuweisen, kommen folgende Beobachtungen hinzu:

- (d) βρῶσις (= Speise) begegnet in Joh 6 sonst nur noch in Vers 55⁹⁷.
- (e) μένειν (= bleiben) spielt auch in 6,56 eine Rolle; sonst begegnet es in Joh 6 nicht.
- (f) ἐργάζεσθαι in Vers 28 hat „eine andere Bedeutung als im Vers vorher; 27a bedeutet es ‚sich bemühen‘, ‚sich verschaffen‘, 28c dagegen ‚wirken‘. Offensichtlich dient diese Vokabel der Red zur Klammerung“⁹⁸.

So gewichtig die aufgeführten Beobachtungen und Argumente insgesamt scheinen, es gibt doch Gegenanzeigen, die zur Vorsicht mahnen:

(a) In 6,26ff. begegnen wir einer stilistischen Technik, die auch aus anderen Dialog-Texten des Evangeliums bekannt ist: der Verzahnung von Äußerungen mittels *Stichwort-Anschluss*⁹⁹. Da es sich um Gesprächspartner handelt, die im Verstehen nicht zusammenkommen – die Volksmenge einerseits und Jesus andererseits –, nimmt es nicht wunder, wenn vom Partner aufgegriffene Stichworte auch je anders benutzt werden. Im einzelnen stellt sich das Netz der Bezüge so dar:

Vers 27d lautet: „diesen hat *der Vater* (ὁ πατήρ) versiegelt – *Gott* (ὁ θεός)“. Warum das appositionell nachgeschobene ὁ θεός, wo doch das für die Aussage konstitutive ὁ πατήρ – „*der Vater*“¹⁰⁰ – voll ausreicht? Plausibel ist die folgende Antwort: Dieses ὁ θεός bildet die Brücke zur anschließenden Replik der Volksmenge: „was sollen wir tun (ποιῶμεν), dass wir die Werke *Gottes* (τοῦ θεοῦ) wirken (ἐργαζώμεθα)?“¹⁰¹ Gleichzeitig wird auch das ἐργάζεσθαι aus Vers 27 aufgegriffen, allerdings mit einer nicht unerheblichen Sinnverschiebung und mit dem Plural τὰ ἔργα vom selben Stamm als Objekt verbunden¹⁰². Den Plural τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ

⁹⁷ Im übrigen Evangelium in metaphorischer Sinngebung noch 4,32.

⁹⁸ L. Wehr, *Arznei* (s. Anm. 40) 208, unter Verweis auf R. Bultmann, *Joh* (s. Anm. 13) 162 Anm. 8, der aber den Bedeutungsunterschied zwischen dem ἐργάζεσθαι in V. 27 und dem in V. 28 aus anderen Gründen geltend macht, nämlich zur Rekonstruktion seiner „Offenbarungsreden“-Quelle, in der er auf V. 27 (ohne Versteil c.d) V. 34f. folgen sieht (Joh 163).

⁹⁹ Vgl. etwa 11,23–27 (ἀναστήσεται – ἀνάστασις – ζωή – ζῆν – πιστεύειν)!

¹⁰⁰ Dazu gleich!

¹⁰¹ Die durch dieses θεός begonnene theozentrische Linie führt dann V. 29 zum Ziel, wenn es dort heißt: „das ist das Werk *Gottes*, dass ihr glaubt an denjenigen, den *jener* gesandt hat.“

¹⁰² Diese *figura etymologica* verleiht dem Satzteil auch stilistisch ein zusätzliches Gewicht. Die (übrigens von Lukas her bekannte) Frage: „Was sollen wir tun?“ (vgl. Lk

greift dann Jesus seinerseits auf, wandelt ihn aber mit Bedacht in den Singular τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ (V. 29b) um und definiert abschließend dieses „Werk Gottes“, wobei er, wie die vorangehende Replik der Volksmenge auch, einen ἵνα-Satz benutzt (V. 29c).

Aus diesen Beobachtungen folgt: Sollte Vers 27 tatsächlich auf die Redaktion zurückgehen, dann hätte diese den Vers mit höchster Sorgfalt in seinen neuen Kontext eingepasst. Nach vorne bestehen Stichwort-Bezüge (ἐργάζεσθαι – ὁ θεός) und nach hinten semantische Brücken¹⁰³. Doch spricht solche Verzahnung nicht eher für die Ursprünglichkeit dieses Verses?

(b) Unter *gattungskritischem* Gesichtspunkt besteht die Sequenz 6,26–29 aus folgenden Bausteinen: einem Scheltwort (V. 26), einer Mahnung, die negativ und positiv formuliert ist (V. 27), einer Gegenfrage der Gesprächspartner (V. 28) sowie zuletzt einem Definitionssatz im Munde Jesu (V. 29)¹⁰⁴.

Nun setzt die Frage in Vers 28: „was sollen wir tun?“ unbedingt eine Aufforderung voraus, wie sie der metaphorische Imperativ Vers 27 darstellt, weshalb zumindest Vers 27a.b im ursprünglichen E-Text stehen bleiben muss. Sich um eine *Speise* zu bemühen, die zum ewigen Leben bleibt, fordert eben die Frage heraus, was das konkret für das eigene Tun bedeutet. Ein unmittelbarer Anschluss dieser Frage an das Scheltwort Vers 26 macht dagegen wenig Sinn! Es wäre also höchstens über Vers 27c.d als Glosse der Redaktion zu reden, wozu die folgenden Beobachtungen zu gewichten sind.

(c) Beachtlich, jedoch oft genug unterbelichtet, ist die Parallele Joh 4,14¹⁰⁵.

3,10; 10,25 [diff. Mk 12,28; Mt 22,36!]; Apg 2,37; 16,30; 22,10) erfährt in dem nachfolgenden ἵνα-Satz (konsekutiv oder final) ihre Deutung, auf die es im Kontext ankommt: Das erfragte Tun soll ein solches sein, dass es ein Wirken der von Gott geforderten Werke genannt werden kann.

¹⁰³ V. 26c: „ihr habt von den Broten gegessen und seid satt geworden“ wird in V. 27a durch die Wendung „die Speise, die vergänglich ist“ aufgegriffen.

¹⁰⁴ Parallelen dazu im Corpus Johanneum: 1Joh 3,11.23; vgl. auch 1Joh 1,5; 2,25.

¹⁰⁵ Dabei erhält diese Parallele ihr ganzes Gewicht dann, wenn man mit *J. Kreyenbühl*, *Evangelium II* (s. Anm. 4) 39f., sieht, dass Joh 6 zum Teil „ein absichtliches Gegenstück zu der Rede Jesu mit der Samaritanerin“ ist (vgl. ebd. seine Synopse der Parallelen); „dass die Übereinstimmung nicht eine zufällige, sondern eine beabsichtigte ist, ergibt sich schon daraus, dass sie zum Teil eine fast wörtliche ist, wie 4,14 und 6,35 οὐ μὴ διψήσῃ und οὐ μὴ διψήσῃ (oder διψήσῃ) πώποτε [...]; ebenso 4,15 und 6,34: δός μοι τοῦτο τὸ ὕδωρ und δός ἡμῖν τὸν ἄρτον τοῦτον. Solche ‚Kleinigkeiten‘ wiegen schwerer als ganze Lastwagen theologischer Gelehrsamkeiten ...“. Vgl. auch *R.E. Brown*, *John I* (s. Anm. 53) 267.

4,14:

„Wer aber trinkt von dem *Wasser*,
das ich ihm geben werde (δώσω),
wird nicht mehr dürsten in
Ewigkeit;
vielmehr das *Wasser*,
das ich ihm geben werde,
wird in ihm zu einer Quelle
an *Wasser*,
das sprudelt ins ewige *Leben*
(εις ζωην αιώνιον).“

6,27:

„die *Speise*,
die bleibt (μένουσιν)
zum ewigen *Leben*
(εις ζωην αιώνιον),
die der *Menschensohn* euch geben
wird (δώσει)“

(„die der *Menschensohn* euch
geben wird“)

Joh 4 spricht vom Trank des Wassers, Joh 6 von der Speise. Was 4,14fin. metaphorisch sagt („Wasser, das sprudelt ins ewige Leben“), das formuliert 6,27 eher nüchtern-sachlich („... bleibt zum ewigen Leben“). Beidesmal wird in die Zukunft geblickt, welche aus der Perspektive des Sprechers die von Ostern ist. 6,27 steht im Proömium der „Brotrede“, die möglicherweise auf Kap. 4 folgte; dessen Bildrede haben die Leser noch lebendig vor Augen. Die Parallele 4,14 ist m.E. ein starkes Argument für die Zugehörigkeit von Vers 27 insgesamt zum ursprünglichen Text des Evangelisten!

(d) Wenn man Vers 27c deshalb zum Fremdkörper erklären möchte, weil hier Jesus nicht selbst die Heilsgabe sei, sondern diese *gebe*, wohingegen die Rede sonst (abgesehen eben vom Auftakt des eucharistischen Einschubs in 6,51c) Jesus mit der Heilsgabe, also dem „Brot des Lebens“ *identifiziere*, dann scheint folgendes bei dieser These übersehen¹⁰⁶: Vers 27 steht im „Proömium“ der Rede, das bewusst offen formuliert ist. Die Einsicht in die Identität von Gabe und Geber bereitet der Evangelist Schritt für Schritt vor. Dabei gestaltet er den Text bis Vers 34 so, dass die Volksmenge Jesus noch um die Gabe des lebenspendenden Brotes bitten kann, weil sie in ihrem Unverstand zwischen Gabe und Geber *unterscheidet*. Mit Vers 35, dem Ego Eimi-Wort, ist dann aber das Ziel des Wortwechsels erreicht, die unmissverständliche Klarstellung der *Identität* der Gabe mit dem Geber: „*Ich* bin das Brot des Lebens“. Was der Einspruch gegen die Ursprünglichkeit von Vers 27c übersieht, ist also die Dynamik der Redekomposition, ihre

¹⁰⁶ Im einzelnen vgl. *M. Theobald*, Herrenworte (s. Anm. 25) 245–248.

Zielgerichtetheit, durch die der Evangelist seine Leser zu der ihm wichtigen Einsicht erst hinführen will. Vers 27 ist auf diesem Weg der erste Schritt.

Eine Bestätigung erfährt diese Einschätzung, wenn man Vers 27 in das Licht des voranstehenden Textabschnitts rückt. Dann ergibt sich nämlich, dass der Vers gemeinsam mit dem Scheltwort Vers 26 zunächst einmal an die Erzählung von der wunderbaren Speisung anknüpfen will. Folglich darf man annehmen, dass auch der Relativsatz Vers 27c teil an solcher Anknüpfung hat. Hieß es nicht vorweg (in 6,11), dass Jesus den Menschen, die um ihn herum lagerten, die Brote „ausgeteilt“ hätte (διέδωκεν)? Wenn Jesus ihnen jetzt die Weisung erteilt, sie sollten sich nicht um „vergängliche Speise“ mühen, sondern um die, welche bleibt zum ewigen Leben, dann steht doch unmittelbar zu erwarten, dass auch diese Speise eine solche ist, die *Jesus* – hier: der Menschensohn – ihnen *geben* wird (ὑμῖν δώσει). Ganz ähnlich funktioniert die Bildlogik in Joh 4,11–15, mit dem Unterschied, dass in Joh 6 der Dialog zur expliziten Identifikation von Gabe und Geber hinführt (die mittels des Ego Eimi-Wortes vom „Brot des Lebens“ 6,35 bewerkstelligt wird), in Joh 4 Vergleichbares aber nicht geschieht. Somit besteht kein Grund, Vers 27c dem Evangelisten abzusprechen.

(e) Bezüglich Vers 27d stellt sich zuletzt folgende Frage: Wenn man den Imperativ Vers 27a.b *unmittelbar* eucharistisch verstehen will, welche Funktion hat dann der Versteil d und wie will er gedeutet werden? Überraschenderweise machen sich die Vertreter dieses Auslegungstyps kaum Gedanken dazu¹⁰⁷. Rudolf Bultmann ist eine Ausnahme. Unter allerdings irriger Berufung auf Franz Josef Dölger übersetzt er σφραγίζειν mit „weihen“, „konsekrieren“ und versteht deshalb Vers 27d als Begründung dafür, dass Jesus „die ‚bleibende Speise‘ im Abendmahl geben“ werde¹⁰⁸. Allerdings werden nach späterem Eucharistieverständnis die *Gaben* „konsekriert“, was aber soll die „Weihung“ des *Menschensohns* besagen? Sollte sich keine plausible Erklärung von Vers 27d im eucharistischen Kontext ergeben, dann würde das entsprechende Auslegungsmodell spätestens an diesem Makel scheitern.

¹⁰⁷ B. Kollmann, Ursprung (s. Anm. 55) 113, z. B. versucht erst gar keine Deutung!

¹⁰⁸ R. Bultmann, Joh (s. Anm. 13) 166f. Anm. 10; F.J. Dölger, Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 5/3.4), Paderborn 1911, 15 mit Anm. 3, übersetzt σφραγίζειν aber an unserer Stelle mit „bestätigen“, der Rekurs auf sein Buch durch Bultmann lässt sich nicht verifizieren. – J. Becker, Joh I (s. Anm. 2) 246, folgt ihm unkritisch: „Der Vater – als Gott – hat Jesus wörtlich ‚versiegelt‘, d. h. bestimmt, Geber und Gabe des sakramentalen Mahls zu sein (vgl. 17,19?).“

Wägt man das *pro und contra* der Redaktions-Hypothese sorgfältig gegeneinander ab, dann spricht vieles dafür, dass Vers 27 *ursprünglicher* Bestandteil der Brot-Rede ist. Gewissheit erlangt man freilich erst dann, wenn sich eine Deutung des Verses empfiehlt, die ohne Seitenblick auf 6,51c–58 auskommt, dafür der Logik der „Brotrede“ entspricht. Auszugehen ist dabei von der rätselhaften Aussage: „*diesen hat der Vater versiegelt*“ (6,27d). Warum „versiegelt“? Warum der „Vater“?¹⁰⁹ Neben dem übergeordneten „Menschensohn“-Titel meldet hier offenkundig ein zweiter christologischer Titel implizit seinen Anspruch an: „*der Sohn*“ ist es, der vom Vater das bestätigende „Siegel“ empfangen hat. Handelt es sich beim konstatierenden Aorist ἐσφράγισεν um eine Aussage, die auf ein Geschehen in der *Vergangenheit* zurückblickt¹¹⁰, dann liegt es aus verschiedenen Gründen nahe, dieses im Kontext freilich nicht eigens thematisierte Geschehen in der Herabkunft des Geistes auf Jesus bei Gelegenheit seiner *Taufe* fest zu machen¹¹¹. Zum einen ist nämlich σφραγίζειν traditioneller Taufterminus¹¹², kann also durchaus von der „Versiegelung“ der Christen mit dem „Geist“ in *ihrer* Taufe auf die *Jesu* transponiert worden sein; zum anderen haftet der „Sohn Gottes“-Titel, nicht nur bei den Synoptikern (vgl. Mk 1,11; Mt 3,17; Lk 3,22), sondern auch beim Vierten Evangelisten an der Taufe Jesu¹¹³. Vers 27d besagt also: Der Vater hat den Sohn bei

¹⁰⁹ Von ihm ist erst wieder in V. 32, dann V. 37.40.44f.46 die Rede (in V. 32.40 mit dem Personalpronomen „*mein Vater*“), wobei das christologische Pendant „*der Sohn*“ in V. 40 ausdrücklich erscheint, aber doch wohl überall mitzudenken ist.

¹¹⁰ Anders *Frey*, Bild (s. Anm. 72) 353, der meint, V. 27 spreche „von einer zukünftigen Speise“, „die die ‚Besiegelung‘ des Menschensohns, d. h. wohl seine Verherrlichung, noch voraussetzt“; aber wo wird sonst die österliche Verherrlichung Jesu seine „Versiegelung“ genannt?

¹¹¹ *C. Colpe*, ThWNT VIII 470; auch von *R. Schnackenburg*, Joh II (s. Anm. 47) 50, erwogen; des näheren vgl. bei *M. Theobald*, Häresie (s. Anm. 59) 224 Anm. 39, wo auch der oftmals erwogene Bezug auf die Werke/Zeichen Jesu als Ausweis seiner „Versiegelung“ zurückgewiesen wird.

¹¹² Vgl. *F.J. Dölger*, Sphragis (s. Anm. 108) partim (mit viel Material). Im NT v.a. 2Kor 1,22f.; Eph 1,13. *W. Bauer*, Das Johannesevangelium (HNT 6), Tübingen 1933, 95: „σφραγίζειν ist hier, anders als 3,33, nicht ‚bestätigen‘, ‚beglaubigen‘, sondern meint nach dem Zusammenhang ohne Zweifel eine Begabung mit göttlichen Kräften, die den Sohn befähigen, den Gläubigen die Himmelsnahrung zu spenden.“

¹¹³ Joh 1,32–34: „(32) Und Johannes bezeugte und sprach: Ich habe den Geist herabsteigen sehen wie eine Taube aus dem Himmel und er blieb auf ihm. (33) Und ich kannte ihn nicht, aber der mich gesandt hatte, mit Wasser zu taufen, jener hatte mir gesagt: Auf den du den Geist herabsteigen und auf ihm bleiben siehst, dieser ist es, der mit heiligem Geist tauft. (34) Und ich habe (es) gesehen und bezeuge: *Dieser ist der Sohn Gottes* (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ).“ *U. Schnelle*, Geisttheologie (s. Anm. 66) 23: „Auffällig ist, dass unmittelbar im Kontext der Geistverleihung an Jesus zum erstenmal der zentrale christologische Titel des 4. Evangeliums im vollen offenbarungs-theologischen Sinn erscheint: ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (Joh 1,34).“

Gelegenheit seiner Taufe „versiegelt“, d. h. er hat ihn bestätigt und mit himmlischen Kräften ausgestattet, indem er das Siegel des eigenen Geistes auf ihn gedrückt und ihn damit zu dessen Träger und Vermittler erhoben hat¹¹⁴.

Liefert nun Vers 27d der übergeordneten Aussage Vers 27c die Begründung („diesen *nämlich* [γὰρ] hat der Vater versiegelt“), dann ist mit ihrer Deutung auch schon über deren Sinn entschieden: Die Speise zum Leben, die der Menschensohn „geben“ wird (doch wohl aufgrund seiner „Erhöhung“ an Ostern!), muss mit seiner Rolle als Träger des Gottesgeistes zusammenhängen. Weil der Vater ihn bei Gelegenheit seiner Taufe mit diesem Geist ausgestattet hat, wird ihn der Sohn auch in seinem Tod bzw. seiner Erhöhung als Frucht seines Sterbens den Menschen zugute freisetzen, ihn als Gabe ewigen Lebens spenden. Wie die Glaubenden von diesem Lebensgeist getränkt werden, so wird er für sie auch zu einer „Speise, die zum ewigen Leben bleibt“. Die Metapher der „Speise“ steht hier also für den Geist, der nach 6,63a „lebendig macht“!¹¹⁵

Warum aber heißt es, der *Menschensohn* werde diese Speise geben? Wohl aus dem Grund, weil „dessen Heimat der Himmel ist“ und deshalb auch er „allein“ es vermag, „himmlische Speise zu geben“¹¹⁶. Unter strukturellem Gesichtspunkt ist beachtlich, dass der Titel am Ende des Kapitels, d. h. im Epilog, wieder begegnet (V. 62), dort aber, wie wir bereits sahen, in einer Feststellung, die der nachfolgenden Sentenz „der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts!“ die Richtung weist: „wenn ihr also den Menschensohn (dorthin) aufsteigen seht, wo er vorher war?“ Als solcher wird Jesus den Geist, dessen Träger er bereits ist, freisetzen – als Frucht seines Sterbens, greifbar in seinen Worten, die „Geist sind und Leben“ (V. 63c); es sind Worte des irdischen Jesus (vgl. V. 68: „... du hast Worte ewigen Lebens!“), die in ihrem eigentlichen Sinngehalt aber erst nach Ostern *verstanden* werden. Dürfen wir davon ausgehen, dass der „proömische“ Vers 27 auf den Epilog mit den Versen 62f. vorausweist, dann stützt das nicht nur die pneu-

¹¹⁴ Obwohl *U. Schnelle*, ebd. 17–31, der joh. Pneumatologie „eine hervorragende Rolle“ zuspricht, „denn sie gehört zu den Bereichen, in denen die synthetische Grundstruktur des johanneischen Denkens sichtbar wird“ (17), spielt bei ihm 6,27 keine Rolle. Zur pneumatologischen Signatur des Titels „Heiliger Gottes“ in 6,69 vgl. *M. Theobald*, Häresie (s. Anm. 59) 226.

¹¹⁵ *Augustinus*, tract in Joh XXV 10, der zur Samaritanerin meint: et sic ... pervenit ad potum *spiritalementem*, fügt zu Joh 6,27 an: omnino isto modo et hic (CC.SL 36, 253).

¹¹⁶ So *F. Tillmann*, Das Johannesevangelium, Bonn 1914, 111. So auch *W. Bauer*, Joh (s. Anm. 112) 95: „Der υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, der 3,13 vom Himmel stammt ..., spendet das himmlische Brot.“

matologische Interpretation von Vers 27, sondern bekräftigt überdies – gerade durch die Korrespondenz der beiden einzigen Menschensohn-Aussagen in der ursprünglichen „Brotrede“ – die konstitutive Zugehörigkeit von Vers 27 zum Text des Evangelisten.

2.2.4 Resümee

Auf die Redaktion gehen wahrscheinlich 6,4, sicherlich 6,23.24a–c zurück. Beide „Glossen“, insbesondere die von 6,23.24a–c, deuten an, wie die Redaktion die wunderbare Speisung verstanden hat: als ein Mahlgeschehen, das dank des Gebets Jesu über das „Brot“ am Segen Gottes Anteil gewährte; sie sind aber genauso wichtig, um den „eucharistischen“ Einschub 6,51c–58 sachgemäß zu verstehen¹¹⁷. Unten ist diese Spur weiterzuverfolgen (unter 4.).

Eine Ausscheidung der beiden „Glossen“ 6,4 und 6,23.24a–c hat nun aber andererseits keineswegs automatisch zur Folge, dass die vorgegebene Brot-Rede des Evangelisten „sakramentenfrei“ (oder gar „sakramentenfeindlich“) zu deuten wäre. Die Frage bleibt auch nach dieser literarkritischen Operation offen und bedarf einer eigenständigen Behandlung (unter 3.).

Vers 27 ist dagegen integraler Bestandteil des „proömialen“ Abschnitts 6,26–29 der ursprünglichen Brot-Rede. Gemäß seiner pneumatologischen Intention weist der Vers auf den Epilog 6,62f. voraus, ist aber offen genug, um von der Redaktion mittels 6,51c, dem Vers 27c entsprechenden Auftaktsignal zum Einschub 6,51c–58, in eine eucharistische Relecture des Gesamttextes überführt zu werden.

Halten wir für den anschließenden Arbeitsschritt fest: Um den ursprünglichen Text von Joh 6 herzustellen, sind folgende „Abzüge“ notwendig:

- (a) die „eucharistische“ Schicht 6,4.23–24c.51c–58, zu der aus dem „Epilog“ noch 6,64f. gehören¹¹⁸, sowie
- (b) der futurisch-eschatologische Refrain jeweils in 6,39.40c und 44c.

Dass dieser Refrain auch im „eucharistischen“ Einschub 6,51c–58 begegnet, dort aber fest integriert scheint, zeigt an, dass die beiden

¹¹⁷ Dieser Aspekt ist in der bisherigen Forschung kaum gesehen worden: Welche Rolle spielt V. 23, der zur *selben* „Schicht“ wie 6,51–58 gehört, für eine Deutung dieser Verse?

¹¹⁸ Dazu vgl. *M. Theobald*, Häresie (s. Anm. 59) 241 (die ebd. 236–243 gebotene „literarkritische Entflechtung“ von 6,60–71 scheint mir inzwischen zu kompliziert; nach der unten in 3.1 gebotenen Analyse dürfte es genügen, lediglich V. 64f. der Redaktion zuzuweisen).

thematischen Kreise ein- und derselben Redaktionsschicht angehören¹¹⁹.

3. Eucharistische Implikationen im Text des Evangelisten (Joh 6*)

Um die Frage nach eucharistischen Implikationen in Joh 6* recht gewichten zu können, ist es zunächst notwendig, sich über die Zielsetzung klar zu werden, die der Evangelist mit seiner Komposition verfolgt (3.1). Zweitens stellt sich die Frage, ob der Evangelist über die Erzählungen der Semeiaquelle (6,1–25*) hinaus, welche die Basis des Kapitels bilden, auch noch *mündliche* Überlieferungen verarbeitet hat, möglicherweise solche eucharistischer Provenienz (3.2). Schließlich bietet sich das Instrumentarium der *Traditionskritik* an, um Motive aufzuspüren, die aus eucharistischen Zusammenhängen stammen könnten. Sollte man hier fündig werden, dann hätte man eine Möglichkeit, die Annahme von eucharistischen „Anspielungen“ methodisch zu kontrollieren (3.3).

3.1 Prophet oder Menschensohn? Die Zielsetzung von Joh 6*

Die Frage nach *Christus* und die nach dem durch ihn vermittelten *Heil*, die *christologische* und die *soteriologische* Frage, hängen nach Joh 6* derart eng zusammen, dass letztere nur dann zutreffend bestimmt werden kann, wenn erstere tief genug ansetzt.

Nun stellt der Evangelist diesen Zusammenhang in Joh 6* nicht situationsenthaben dar, sondern entwickelt ihn dialogisch – in Form einer Erzählung, die zumindest bei der Frage, wer Jesus ist, alternative Antworten durchspielt. Dass mit diesen Antworten auch unterschiedliche Heils-Konzepte einhergehen, expliziert die Erzählung selbst nicht, man kann es aber erschließen; evident ist indes, dass dem spezifisch johanneischen Christusbild, wie Joh 6* es erzählerisch umsetzt, nur ein ganz bestimmtes Heils-Konzept entsprechen kann. Man darf die begründete Annahme äußern, dass die christologische Alternative, die sich auch in unterschiedlichen Christus-Titeln äußert¹²⁰, zwei Glaubenswege markiert, die in der Welt des Johannesevangeliums tatsächlich beschrritten wurden: der Weg der johanneischen Gemeinde selbst sowie der eines in der

¹¹⁹ Auch *inhaltlich* korrelieren sie miteinander: vgl. unten Anm. 239!

¹²⁰ „Prophet“, „König“ (V. 14.15) einerseits, „Menschensohn“ (V. 27.62), „der Sohn“ (V. 40), „Heiliger Gottes“ (V. 69) andererseits!

Synagoge verbliebenen Judenchristentums, den der Evangelist für defizient hält und deshalb mit seinen erzählerischen Mitteln zurückweist. Das sei im folgenden kurz dargelegt.

3.1.1 Joh 6,14

Signifikant ist bereits das Finale der wunderbaren Speisung: Die Menschen, die sie erlebt haben, bekennen:

Dieser ist in Wahrheit der Prophet, der in die Welt kommen soll (V. 14).

Vers 15 unterläuft dieses Bekenntnis, indem er auf die tiefere Einsicht Jesu rekurriert, der erkannte, worum es den Menschen eigentlich ging: Sie hatten vor, ihn in ihre Gewalt zu bringen und ihn zum (messianischen) König zu erheben, damit er ihnen auch fürderhin Wohlergehen garantiere¹²¹. Schon hier scheint beides auf: ein bestimmtes Jesus-Bild und die ihm korrespondierende Vorstellung vom Heil!

Was das Jesus-Bild betrifft, so herrscht weithin Konsens darüber, dass mit „dem Propheten“ der messianische Prophet gemeint ist, der nach zeitgenössischer Auslegung von Dtn 18,15.18 als *Moses redivivus* für die Endzeit erwartet wurde¹²². Dass diese Vorstellung nach der Überzeugung des Evangelisten Jesus verfehlt, dürfte evident sein, wobei Vers 15, der jener Vorstellung noch die messianische Königs-idee unterlegt, nicht die Unzulänglichkeit der Propheten-Idee als solcher, sondern die mit ihr einhergehende fatale Reduktion des Heils auf irdisch-menschliches Wohlergehen herausstreicht.

¹²¹ Zur Destruktion dieses βασιλεύς-Konzepts vgl. auch noch 12,12–19 (dazu *M. Theobald*, Herrenworte [s. Anm. 25] 605f.) sowie 18,33–38 (dazu *H.-Ü. Weidemann*, Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede [Joh 13,31–14,31] als Schlüsseltext für den johanneischen Passions- und Osterbericht [Joh 18–20], Diss. [Masch.] Tübingen 2003, 353–360), außerdem 1,49.

¹²² Vgl. 1Makk 4,46; 14,41; 1QS 9,11; 4Q 175, Z. 5–8; auch 4Q 158 Frg. 6; auch für die Samaritaner war Dtn 18,15.18 wichtig: vgl. *F. Dexinger*, Der „Prophet wie Mose“ in Qumran und bei den Samaritanern, in: *Mélanges bibliques et orientaux* (FS M. Delcor), Kevelaer 1985, 97–111. Weitere Spuren sammeln: *J. Maier/K. Schubert*, Die Qumran-Essener. Texte der Schriftrollen und Lebensbild der Gemeinde (UTB 224), München 1973, 99–102. – Zu Joh 6,14 als Zeugen einer vorausgesetzten Propheten-Christologie vgl. zuletzt *Ch. Dietzfelbinger*, Joh I (s. Anm. 26) 146. – Außerdem vgl. Apg 3,22f.; 7,37.

3.1.2 Joh 6,42

Joh 6,42 liest sich auf den ersten Blick als Widerspruch des *Unglaubens* gegen die johanneische Präexistenzchristologie, die im Kontext von Kap. 6 vor allem am Menschensohn-Titel haftet:

... und sie (sc. die Juden) sagten:

„Ist das nicht Jesus, der Sohn des Joseph (ὁ υἱὸς Ἰωσήφ), dessen Vater und Mutter wir kennen? Wie kann er jetzt sagen: Ich bin vom Himmel herabgekommen?“

Der gleiche Rekurs auf die menschliche Herkunft Jesu begegnet auch in der synoptischen Überlieferung (Mk 6,3 par. Mt 13,55; Lk 4,22), dort allerdings als Argument gegen Jesu Anspruch, Träger der Weisheit Gottes (vgl. Mk 6,2; Mt 13,54) bzw. seines Geistes (vgl. Lk 4,18f. [= Jes 61,1f.].21) zu sein. Demgegenüber radikalisiert Joh 6,42 die Konfrontation insofern, als jetzt dieser Hinweis dazu dient, den Anspruch der *himmlischen* Herkunft Jesu, also den seiner *Präexistenz*, zu Fall zu bringen. Offenkundig geht dies auf den Evangelisten zurück, der die eigene Glaubensüberzeugung mit einem „Einwand“ konfrontiert sah, „den sich die joh. Gemeinde in ihrer Umwelt gefallen lassen musste, zumal der Evangelist ihn nochmals aufgreift (7,27f.)“¹²³.

Weiterführend ist folgende Frage: Kommt dieser Einwand, wie man zumeist annimmt, ganz allgemein von jüdischer Seite oder lässt sich seine Herkunft eingrenzen? Immerhin war man auch in judenchristlichen Kreisen der Ansicht, Jesus sei als „Mensch unter Menschen“ geboren und erst aufgrund einer „Wahl“ zum Messias „gesalbt“ worden (Just Dial 48,4; 49,1). Nach Joh 1,45 ist es Philippus, der bekennt: „von dem Mose im Gesetz geschrieben hat (auch die Propheten¹²⁴), ihn haben wir gefunden, Jesus, *den Sohn des Joseph* (υἱὸν τοῦ Ἰωσήφ), den von Nazareth“. Sollte Philippus hier konkret auf die Erwartung des Propheten nach Dtn 18,15.18 anspielen¹²⁵, dann brächte er mit der Apostrophierung Jesu als „Sohn

¹²³ J. Becker, Joh I (s. Anm. 2) 255.

¹²⁴ Angesichts des Singulars ἔγραψεν (*Mose hat geschrieben*) mutet das pluralische οἱ προφηῆται wie eine parenthetische Erweiterung an (von M.-E. Boismard, L'évangile de Jean. Études et Problèmes [Recherches bibliques 3], Bruges 1958, 494, zur Glosse erklärt). Mit ihr scheint ganz allgemein auf eine nicht näher spezifizierte Messiaserwartung abgehoben zu sein (Ch. Dietzfelbinger, Joh I [s. Anm. 26] 58: „an den Propheten von 5. Mose 18,15.18 [s. 1,21] ist hier schwerlich zu denken“), was die Parallele Joh 1,41 stützen würde. Doch ist auch der Prophet von Dtn 18,15.18 nach frühjüdischem Verständnis eine (für bestimmte Kreise auch: *die*) *messianische* Gestalt. Auffällig bleibt zudem die Apostrophierung „Sohn des Joseph“, die 1,45 mit 6,42 verbindet.

¹²⁵ So J. Jeremias, ThWNT IV 869; G. Richter, Studien zum Johannesevangelium (BU

Josephs“ (vgl. 6,42; Lk 4,22; vgl. Lk 3,23) implizit seine Überzeugung zum Ausdruck, dass Jesus für ihn trotz seiner messianischen Würde „Mensch unter Menschen“ bliebe; aber auch ohne diesen Beleg wäre das für die jüdische Erwartung des „Propheten“ evident. Zieht sich also ein roter Faden von 6,14f. zu 6,42 hin?

3.1.3 Joh 6,62

Der dritte Baustein im christologischen Gefüge von Joh 6, der für die Erhebung der pragmatischen Intention des Kapitels wichtig ist, ist der schon mehrfach erwähnte Vers 62. Sollte sich Jesu Antwort 6,61d–63 auch schon in der Erstfassung des Lebensbrot-Dialogs beim Evangelisten an die in Vers 60 erwähnten „Jünger“ richten, dann wäre das höchst aufschlussreich im Blick auf die schon zu 6,14f. und 6,42 geäußerte Vermutung, dass im Hintergrund eine in den Augen des Evangelisten defiziente judenchristliche Propheten-Christologie steht, die dieser durch „seinen“ Jesus zurückweisen lässt. Denn der Anstoß der „vielen“ Jünger, der sie in Vers 60 sprechen lässt: „Hart ist diese Rede! Wer kann sie hören?“ kann ja gemäß der hier vertretenen Relecture-Konzeption, nach der die Verse 59–60 beim Evangelisten unmittelbar an Vers 51 angeschlossen haben, nur im Anspruch Jesu bestehen, das „vom Himmel herabgestiegene“ Lebensbrot (V. 41.42fin. 50a.51a), also *prä-existent* zu sein. Diesem Anspruch entspricht nun in Vers 62 die Erhöhung Jesu, sein „Aufstieg“, wobei ins Auge fällt, dass die Formulierung nicht streng symmetrisch ist, nämlich: sein Aufstieg „in den Himmel“, sondern so lautet: „er steigt dorthin auf, *wo er vorher war* (ὅπου ἦν τὸ πρότερον)“. Das erinnert an den christologischen Grundsatz 3,13¹²⁶, dem zufolge der österliche Aufstieg Jesu seine wesensmäßige Herkunft von Gott voraussetzt, also ohne das Postulat seiner Präexistenz nicht wirklich gedacht werden kann. Mit anderen Worten: Auch wenn Vers 63 mit seiner Hinwendung zu Ostern über das eigentliche Corpus der „Brotrede“ Joh 6,30–51b hinaus noch einmal einen neuen Schritt tut, enthält der Satz doch auch implizit ein Argument gegen die (judenchristliche) Bestreitung der Präexistenz Jesu (seiner Herabkunft aus dem Himmel), vorausgesetzt, man begreift den österlichen „Auf-

13), Regensburg 1977, 267.355.365.401; dagegen *H.-J. Kuhn*, Christologie und Wunder. Untersuchungen zu Joh 1,35–51 (BU 18), Regensburg 1988, 344f.

¹²⁶ „Und keiner ist hinaufgestiegen in den Himmel (ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν), außer dem, der aus dem Himmel herabgestiegen ist (ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς), der Menschensohn“.

stieg“ Jesu nicht nur rein theozentrisch als Jesu Errettung aus dem Tod *durch Gott*, sondern als den „Aufstieg“ dessen, der aufgrund seiner wesensmäßigen Herkunft aus der himmlischen Welt Gottes dazu auch *von sich selbst her* die Voraussetzung in sich trug¹²⁷. Daraus folgt: So wie 3,13 sich im Kontext des Nikodemus-Dialogs gegen eine judenchristliche Reduktion der Christologie richtet, so dürfte auch 6,62 in der Weiterführung von 6,14f. und 6,42 auf dieser Linie zu lesen sein.

Neu gegenüber dem Nikodemus-Dialog ist die Zuspitzung der Szene, zu der die Verse 62f. gehören: „Viele (πολλοί) seiner Jünger“, so heißt es beim Evangelisten in Vers 66 im unmittelbaren Anschluss an Jesu Rede 6,61d–63, hätten sich „daraufhin“ von ihm zurückgezogen und seien „nicht mehr mit ihm gegangen“. Was für „Jünger“ sind das? In der Erzählwelt des Evangelisten kann es sich nur um galiläische Anhänger Jesu handeln, die wir in der „großen Schar“ derer suchen dürfen, die nach 6,2 Jesus „nachfolgten“, „weil sie die Zeichen gesehen hatten, die er an den Kranken getan hatte“; aber wir begegnen ihnen auch schon in 4,45: „Als er nun nach Galiläa kam, nahmen ihn die Galiläer auf, da sie alles gesehen hatten, was er in Jerusalem auf dem Fest getan hatte, denn auch sie waren zum Fest gekommen“. An der Unzulänglichkeit ihrer Reaktion auf Jesus lässt der Evangelist aber von vorne herein keinen Zweifel (4,44.48; vgl. auch 2,23–25); jetzt, in 6,66, veranschaulicht er indes zum erstenmal auch szenisch, was seit 2,23–25 über diese „vielen“ Anhänger Jesu feststeht, nicht nur die in Jerusalem, sondern auch die aus Galiläa, wie 4,44f.48 ausdrücklich nachträgt: Angesichts des hohen Anspruchs Jesu kehren diese ihm offen den Rücken und ziehen damit in der Sicht vom Evangelisten nur die Konsequenz ihrer defizitären Jesulogie. Soweit die Erzählwelt in groben Zügen!

Fragt man, was sich hinter ihr an realer Lebenswelt verbirgt, stößt man auf zwei Antworten, die es verdienen, ernsthaft diskutiert zu werden: Die erste sieht in Joh 6,66 die narrative Verschlüsselung dessen, was sich später im johanneischen Kreis, und zwar in dessen Endphase (vgl. 1Joh 2,18f.), tatsächlich zutragen sollte: Die Einheit der Gemeinde zerbrach, ein Großteil ihrer Mitglieder „ging weg“¹²⁸. Diese Lesart von 6,66 hätte allerdings zur Folge, dass jene Apostaten ursprünglich Anhänger der hohen jo-

¹²⁷ Vgl. Joh 10,18: „Keiner nimmt mir es (sc. mein Leben), sondern ich setze es von mir aus ein. Macht habe ich, es einzusetzen, und Macht habe ich, es wieder zu nehmen. Diese Weisung habe ich von meinem Vater (παρὰ τοῦ πατρὸς μου) empfangen“ (dazu M. Theobald, *Herrenworte* [s. Anm. 25] 392f.).

¹²⁸ 1Joh 2,19: ἐξῆλθον. Dazu vgl. des näheren M. Theobald, *Häresie* (s. Anm. 59)

hanneischen Präexistenzchristologie gewesen sein müssten, bevor sie diese zugunsten einer Propheten-Jesulogie aufgegeben hätten und in den Schoß der Synagoge zurückgekehrt wären. Solches Bild reibt sich aber mit dem Befund des Ersten Johannesbriefes und lässt sich auch nicht ohne weiteres mit den Notizen des Evangeliums in Deckungsgleichheit bringen, die noch im Anschluss an Kap. 6 mehrfach von „vielen“ Menschen sprechen, die in Jerusalem Jesus Glauben geschenkt¹²⁹, aber dennoch nicht die notwendigen Konsequenzen gezogen hätten. So empfiehlt sich ein zweiter Lösungsweg, der die hinter 6,66 stehenden Verhältnisse genau umgekehrt bestimmt.

Hinter den „vielen Jüngern“ von 6,60f.66 stehen ursprünglich keine Apostaten der johanneischen Gemeinde¹³⁰, sondern „Judenchristen“, die auch dann noch in der Synagoge verblieben, als die johanneischen Christen aufgrund der von ihnen entwickelten hohen Christologie schon keinen Ort mehr in ihr fanden. Im Blick auf *diese* Konstellation würde dann die Doppelszene 6,60–63/66–71 in selbstrechtfertigender Absicht veranschaulichen wollen, dass bereits in der Vita Jesu die Kluft zwischen *seinem* Anspruch und jenem defizitären Jesus-Bild offenkundig war und auch im Fall „vieler“ galiläischer „Juden(christen)“ konsequenterweise zu ihrer Abkehr von Jesus geführt hat.

3.1.4 Soteriologie

Der Christologie von Joh 6 entspricht die hier propagierte *Soteriologie* genau, ja auf ihr liegt der Schwerpunkt: Gilt von Jesus, dass er „vom Himmel herabgestiegen“ (6,42 fin.), also von Gott herkünftig ist, dann gilt Gleiches auch von der Heilsgabe, die er bringt: „das ewige Leben“ (6,40.47f.50f.). Dieses Leben schöpft nicht aus irdischen Möglichkeiten, meint nicht die Entgrenzung oder Verewigung physischen Lebens, sondern stammt radikal von Gott her: es besteht in der „Teilhabe am Leben Gottes, des lebendigen Vaters und Ursprungs allen Lebens (vgl. 5,26; 1Joh 1,2)“, es

235f.; vgl. überdies L. Schenke, The Johannine Schism and the „Twelve“ (John 6:60–71), in: R.A. Culpepper, Readings (s. Anm. 5) 205–219.

¹²⁹ Von „vielen“ (πολλοί), die zu einem Glauben an Jesus gefunden hätten, ist des Öfteren in Joh die Rede (vgl. 2,23; 6,60.66; 7,31; 8,30; 10,42; 11,45; 12,42f.), und es steht zu vermuten, dass der Evangelist hier überall *eine* ganz bestimmte judenchristliche Richtung des frühen Christentums im Blick hat.

¹³⁰ Ursprünglich! D. h., die Redaktion konnte dann sehr wohl in ihnen die Gruppe der Sezessionisten vorgezeichnet finden, die in puncto Christologie und Eucharistiepraxis ihren eigenen Weg gingen, s.u.!

„bewirkt Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn (vgl. 1Joh 1,3; 2,23f.; 5,12)“¹³¹. Das unauflösliche Ineinander dieser beiden Aspekte, des *christologischen* und *soteriologischen*, kommt unübertroffen im Brot-Symbol zum Ausdruck:

Ich bin das Brot, das vom Himmel herabgestiegen ist (6,41).

Amen, amen, ich sage euch, wer an mich glaubt, hat ewiges Leben.

Ich bin das Brot des Lebens (6,47f.).

Profil gewinnen diese ζωή-Aussagen durch ihre *Oppositionen*. Dabei geht es gemäß der Erzählung vom Speisungswunder zunächst nur um die Sicherung der physischen Existenz als solcher – „ihr aßet von den Broten und wurdet satt“ (6,26 fin.)! Sieht man aber, wie diese Erfahrung die Absicht der Menge nach sich zieht, Jesus zum messianischen „König“ zu erheben, dann erkennt man, wie sich an diese punktuelle Wundererfahrung auf einmal eine eschatologische Heilserwartung anhängt, die, jedenfalls nach der Darstellung von Joh 6, Ausfluss und Konsequenz der „Prophe-ten“-Vorstellung ist. Greifbar wird das an 6,30f., wo die Menge einen „Beweis“ dafür verlangt, „dass wirklich die messianische Heilsfülle angebrochen ist; nicht nur ein einzelnes Wunder wollen sie sehen, sondern das goldene Zeitalter dauernden Überflusses“¹³². Es geht um die Überzeugung, dass die Endzeit, welche die Überbietung der Exodus-Wunder bringen wird, mit dem eschatologischen Propheten Jesus tatsächlich in Aussicht steht. Nach dem Evangelisten ist dies aber eine Illusion, da eine solche Utopie trotz des ihr inhärierenden Merkmals messianischer Steigerung das irdisch-natürliche Kontinuum jedenfalls nicht verlässt. Der Evangelist destruiert diese Vorstellung, indem er gegen die ihr zugrunde liegende Trennung von Geber und Gabe angeht und ihr gleichzeitig das eigene Konzept vom „ewigen Leben“ entgegengesetzt, das er mit dem Glauben an Jesus verbindet. Wie die Propheten-Jesulogie im Judentum Anhänger besaß, so gilt das möglicherweise auch von den beschriebenen Heilsvorstellungen, die apokalyptischer Provenienz sein dürften. Das eine wie das andere kritisiert und überbietet der Evangelist mit seiner Menschensohn-Christologie und der ihr unmittelbar korrespondierenden Auffassung vom „ewigen Leben“¹³³.

¹³¹ R. Schnackenburg, Joh II (s. Anm. 47) 438.

¹³² B. Schwank, Evangelium nach Johannes, St. Ottilien ²1998, 212.

¹³³ Im Kleinen werden wir hier Zeugen dessen, was auch die religiöse „Großwetterlage“ in den Jahrzehnten nach 70 n. Chr. und dann verstärkt nach dem Bar-Kochba-Aufstand (132–135 n. Chr.) prägt: apokalyptisch *diesseitige*, politisch-*irdische* Heilsutopien stößt man ab, um das Heil in seiner Jenseitigkeit aufzusuchen, und dies in

3.1.5 Anspielungen auf die Eucharistie

Gelangt mit den voranstehenden Überlegungen die *Intention* von Joh 6* in den Blick, dann lässt sich von daher auch die Frage nach möglichen Anspielungen auf die Eucharistie präziser in der Exegese des Kapitels verorten. Das folgende Schema bietet eine vorläufige Orientierung und auch den Anstoß zur Formulierung erster Einsichten:

SPEISUNGSWUNDER	→	JESUS – BROT DES LEBENS
„ihr habt von den Broten gegessen und seid satt geworden“ (V. 26)		„glauben“ (V. 35) „von diesem Brot <i>essen</i> “ (V. 50f.)
		Eucharistisches Mahl: (Geist-) Speise (V. 27)?
– irdische Existenzsicherung – <i>Heilsvorstellung</i> : eschatologische <i>Endzeit</i> in irdischer Lebensfülle		– „ewiges Leben“ – jetzt schon im Glauben gegenwärtig

(a) Zwischen der wunderbaren Versorgung der Volksmenge durch Jesus mit den lebensnotwendigen Nahrungsmitteln Brot und Fisch einerseits und der Heilsbedeutung Jesu im Glauben als des himmlischen „Lebensbrot“ andererseits hat der Evangelist eine *Zeichen-Relation* etabliert. Beides gehört einer je eigenen Ordnung an: die Speisung der irdisch-menschlichen, der Glaube an Jesus der soteriologischen („ewiges Leben“), und doch verweist die Speisung zeichenhaft auf das Lebensbrot, welches Jesus selbst ist.

Nun benutzt der Evangelist die Zeichen-Relation nicht in einem missionarisch-werbenden Sinn einer Glaubensdidaktik, die den Adressaten beim Sinnlich-Anschaulichen abholt, um ihn zum Übersinnlich-Unanschaulichen hinzuführen, sondern setzt eine bereits gescheiterte Kommunikation voraus¹³⁴: Die Volksmenge hat keine Zeichen wahrgenommen (οὐχ ὅτι εἶδετε σημεῖα), sondern war in der Ordnung des Irdisch-Menschlichen befangen: „sie haben gegessen von den Broten und sind satt geworden“ (vgl. 6,26) – mehr war nicht!¹³⁵ Dabei ist der Evangelist sich von vor-

vielfältigen Variationen, angefangen von präsentischen Eschatologien im frühen Christentum (neben dem Johannesevangelisten auch noch Kol und Eph) bis hin zur Gnosis in ihren ersten und entwickelten Gestalten.

¹³⁴ Das signalisieren eindeutig auch 6,60.66!

¹³⁵ Anders B. Kollmann, Ursprung (s. Anm. 55) 113 mit Anm. 56, der zu Unrecht unter Berufung auf χαράζειν in übertragener Bedeutung (z. B. Ps 16,15 LXX; Mk 7,27;

neherein darüber im Klaren, dass der Vollzug eines sehenden Glaubens allein „Werk Gottes“ (V. 29) ist oder mit Vers 44 gesprochen: „Keiner kann zu mir kommen, es sei denn der Vater, der mich gesandt hat, zieht ihn!“

(b) Gehört das Speisungsgeschehen von 6,5–13 dem Evangelisten zufolge der Ordnung des Irdisch-Menschlichen an, dann folgt daraus, dass er selbst es im Unterschied zur Redaktion (vgl. 6,23) vornehmlich als Sättigungsmahl verstanden hat, bei dem die dar-bende Volksmenge mit dem Lebensnotwendigen versorgt wurde – unbeschadet natürlich der Tatsache, dass im jüdischen Kontext *je-des* Mahl aufgrund der Mahlgebete eine religiöse Dimension be-saß¹³⁶. Aber der Evangelist sah in ihm kein von Jesus vorweg-genommenes eucharistisches Mahl in dem Sinne, dass seine Teilnehmer *durch das Essen des Brotes* des geistlichen Segens *Jesu* teilhaftig geworden wären¹³⁷, und darauf kommt es hier an.

Eine andere Frage, die mit diesen Überlegungen noch nicht ent-schieden ist, zielt dahin, ob der Evangelist die Erzählung über ih-ren fundamentalen Zeichen-Bezug auf *Jesus* als das wahre „Brot des Lebens“ hinaus nicht doch auch in einer Offenheit auf die Eu-charistie der *Gemeinde* hin gelesen wissen wollte, diese als der *nachösterliche* Ort verstanden, an dem der Glaube an das „Le-bensbrot“ *Jesus* dann konkret würde¹³⁸. Schwierig ist eine Antwort

Mt 5,6) meint, dass „der Bedeutungsgehalt von ἐχορτάσθητε bereits über eine Sätti-gung im physischen Sinne hinausgeht“. Doch ein „übertragener“ Sinn von χορτάζειν (vgl. *W. Bauer-Aland*, Wörterbuch 1762f.) ist da, wo er belegt ist, eindeutig am Kon-text ersichtlich (Mt 5,6: „selig, die hungern und dürsten *nach der Gerechtigkeit*, denn *sie werden gesättigt werden* [χορτασθήσονται]“).

¹³⁶ Vgl. *O. Hofius*, Jesu Tischgemeinschaft mit den Sündern, in: ders., Neutestament-liche Studien (WUNT 132), Tübingen 2000, 23–25 (23: „Tischgemeinschaft ist immer ‚religiöse Gemeinschaft‘ [J. Jeremias]“).

¹³⁷ Wird der „Geist“ Gottes doch erst aufgrund von Ostern für die Gemeinschaft der Glaubenden wirkmächtig (vgl. 7,39)!

¹³⁸ Die Voraussetzung für eine solche Lesart bietet 6,11: „*Jesus nahm* (ἔλαβεν) *die Brote und, nachdem er die Danksagung gesprochen hatte* (εὐχαριστήσας), *verteilte er* [sie] (διέδωκεν) *an die, die sich gelagert hatten* – ebenso von den Fischen, soviel sie wollten“. In folgenden fünf Punkten unterscheidet sich diese Fassung von den unmittelbaren syn-optischen Parallelen (Mt 14,19; Mk 6,41; Lk 9,16): (a) statt εὐλογεῖν gebraucht sie εὐχαριστεῖν (dazu vgl. oben Anm. 84; zu εὐλογεῖν/εὐχαριστεῖν in den Speisungserzäh-lungen und im „Einsetzungsbericht“ vgl. *U. Heckel*, Der Segen im Neuen Testament. Begriff, Formeln, Gesten. Mit einem praktisch-theologischen Ausblick [WUNT 150], Tübingen 2002, 34–36); (b) die Fische sind aus der Sequenz *nehmen – danksagen – ver-teilen* ausgegliedert; (c) das Zahlwort *fünf* fehlt bei τοὺς ἄρτους; (d) auffällig ist aller-dings das Fehlen des „Brechens“ der Brote (doch beachte man τὰ κλάσματα V. 12f.), wozu *R. Schnackenburg*, Joh II (s. Anm. 47) 22, anmerkt, dass es „Anzeichen dafür“ gebe, „dass sich der Gedanke um das ‚Danksagen‘ konzentriert. Am deutlichsten ge-schieht das bei Justin, bei dem nicht nur ‚die Eucharistie‘ schon ein fest geprägter Aus-druck ist (Apol. 66,1), sondern auch das ‚Brotbrechen‘ wegfällt, sogar in der Zitation des

auf diese Frage deshalb, weil die Zeichen-Relation von der Intention der Rede her auf der *christologischen und soteriologischen* Schiene läuft, während es sich bei einem Eucharistie-Bezug, wie bereits mehrfach eingeschränkt, nur um Implikationen handeln kann. Entscheidend für eine Bejahung dieser Annahme ist, ob die „Brotrede“ selbst, wie im Schema angedeutet, einen semantischen und auch metaphorischen *Sinnüberschuss* besitzt, der in diese Richtung weist.

3.2 Eucharistische Überlieferungen im Johannesevangelium, insbesondere Joh 6*

Auf drei Überlieferungen des Johannesevangeliums mit mutmaßlich eucharistischem Hintergrund sei im folgenden kurz eingegangen.

3.2.1 Joh 6,35

Wir beginnen mit dem „Kernwort“ der „Brotrede“ Joh 6,35:

*Ich bin das Brot des Lebens (ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς);
wer zu mir kommt,
wird gewiss nicht mehr hungern,
und wer an mich glaubt,
wird niemals mehr dürsten.*

In jüngster Zeit mehrten sich die Stimmen, die dafür optieren, dass dieses „Kernwort“ der „Brotrede“ nicht nur auf Überlieferung der johanneischen Gemeinde fußt, sondern sehr wahrscheinlich auch seinen „Sitz im Leben“ in ihrer Eucharistiefeyer hatte¹³⁹. Bereits 1977 schrieb Ferdinand Hahn: „Joh 6,35b.c (dürfte) ebenso wie Offb 22,17b unmittelbar auf das Herrenmahl bezogen gewesen sein, was in der jetzigen „Brotrede“ lediglich noch im Hintergrund der Argumentation steht“¹⁴⁰. Zugunsten dieser Hypothese kann

Einsetzungsberichtes; hier heißt es ähnlich wie in Joh 6,11: τὸν Ἰησοῦν λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν (Apol. 66,3)“; (e) wie in den „Einsetzungsberichten“ teilt Jesus selbst die Brote aus. – Fazit: „die Stelle (bleibt) für einen hintergründigen Bezug auf die Eucharistiefeyer offen“ (ebd.). Noch deutlicher H. Schlier, Johannes 6 und das johanneische Verständnis der Eucharistie, in: ders., Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge III, Freiburg 1971, 108f.; R. E. Brown, Joh I (s. Anm. 53) 248 („beyond doubt“). Entschieden jetzt auch F. Hahn, Theologie II (s. Anm. 45) 551: „Die wunderbare Speisung der großen Volksmenge ist für den Evangelisten eine typologische Vorausdarstellung des Herrenmahls ...“.

¹³⁹ Zum Nachweis im einzelnen vgl. M. Theobald, Herrenworte (s. Anm. 25) 245–258.

man zum einen auf die *Strukturparallele* des Spruchs zum „Herrenmahl“ verweisen: Wie dort der erhöhte „Herr“ der Gastgeber an seinem Tisch ist, so spricht hier Jesus die Einladung aus, zu ihm zu kommen, um bei ihm zu essen und zu trinken¹⁴¹. Zum anderen führt die Motivkritik zur offenkundig geprägten Wendung „Brot des Lebens“ weiter: Da sie nur in JosAs 8,5.9; 15,5; 16,16; 19,5; 21,21 und Joh 6,35 belegt ist (ohne dass ein Abhängigkeitsverhältnis dieser beiden Schriften untereinander postuliert werden kann), dürften die mit ihr gegebenen „engen motivgeschichtlichen wie terminologischen Konvergenzen“¹⁴² am besten so zu erklären sein, dass die geprägte Wendung „Brot des Lebens“ aus dem Kontext jeweils besonderer Kultmahl-Traditionen stammt, im Fall von Joh 6,35 aus solchen der Eucharistie¹⁴³. Was Joseph und Aseneth betrifft, so wissen wir zwar nicht, an welches Kultmahl hier gedacht ist („das Paschamahl der Diaspora, ein häusliches Sabbatmahl, ein Mahl in der Synagoge oder ein besonderes Festmahl aus Anlass des Übertritts zum Judentum“¹⁴⁴), doch ist jedenfalls soviel deutlich, dass es sich *nicht* um alltägliche jüdische Tischpraxis handelt, sondern um ein Mahlhalten, das am „Leben“ und der „Unsterblichkeit“ Anteil gibt¹⁴⁵.

¹⁴⁰ F. Hahn, Die Worte vom lebendigen Wasser im Johannesevangelium. Eigenart und Vorgeschichte von Joh 4,10.13f.; 6,35; 7,73–39, in: God's Christ and His People (FS N.A. Dahl), Oslo 1977, 61.

¹⁴¹ Gerade dieses zweite Moment „... wird niemals mehr dürsten“ ist im unmittelbaren Kontext überschüssig (auch R. E. Brown, John I [s. Anm. 53] 274, erkennt hier einen Eucharistie-Bezug). Allerdings gehört es zu den Elementen, welche die Brücke zu Joh 4 bilden (vgl. oben Anm. 105).

¹⁴² Kollmann, Ursprung (s. Anm. 55) 116.

¹⁴³ Beachtlich in diesem Zusammenhang ist auch die Danksagung über das Brot Did 9,3, wo es heißt: „Betreffs des Brots (περὶ δὲ τοῦ ἄρτου): Wir danken dir, unser Vater, für das Leben (ὑπὲρ τῆς ζωῆς) ...“. Das Syntagma „Brot des Lebens“ kennen die Eucharistie-Gebete der Didache zwar nicht, doch spielt der Terminus „(ewiges) Leben“ in ihnen eine gewichtige Rolle (vgl. auch Did 10,3). Bemerkenswert ist auch das Vorkommen von ἄρτος ζωῆς in einer alten eucharistischen Gabenepiklese der Thomasakten (ActThom 133: ἄρτος ζωῆς ὃν οἱ ἐσθίοντες ἀφθαρτοι διαμείνωσιν ... ἐλθάτω δύναμις εὐλογίας καὶ ἐνιδρίσθω ὁ ἄρτος); dazu R. Meßner, Zur Eucharistie in den Thomasakten. Zugleich ein Beitrag zur Frühgeschichte der eucharistischen Epiklese, in: Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler (Orientalia Christiana Analecta 260), Rom 2000, 510: „Trifft die Annahme zu, dass sich die ganze Epiklese [ursprünglich] an den Geist richtet, wird man auch unter der Segenskraft die Macht (δύναμις) des göttlichen Geistes zu verstehen haben, die sich mit dem Brot verbindet und daraus ‚pneumatische Speise‘ (1Kor 10,3) macht. Die eucharistische Epiklese in cap. 133 ist also Gabenepiklese als Geistesepiklese“. Zu dieser Epiklese vgl. auch G. Winkler, Weitere Beobachtungen zur frühen Exegese (den Doxologien und dem Sanctus). Über die Bedeutung der Apokryphen für die Erforschung der Entwicklung der Riten, in: OrChr 80 (1996) 188f.191f.

¹⁴⁴ H.-J. Klauck, Herrenmahl (s. Anm. 85) 196.

3.2.2 Joh 7,37f.*

*Wenn jemand dürstet,
komme er zu mir und trinke (...);
[ich werde ihm] vom Wasser des Lebens [geben]
(vgl. Offb 22,17e.f.; Did 10,6).*

Offenkundig liegt Joh 7,37f. ein überlieferter Spruch zugrunde, dessen ursprüngliche johanneische Gestalt sich unter Berücksichtigung der Parallele Offb 22,17e.f wie oben rekonstruieren lässt¹⁴⁶. Diese Überlieferung ist für uns deshalb so wichtig, weil wir zwei Parallelen zu ihr besitzen, eine engere, Offb 22,17e.f, die motivisch *und* formal Joh 7,37f. nahesteht, und eine entferntere, Did 10,6, die demselben Formtyp wie Joh 7,37f. gehorcht; und beide Parallelen lassen sich eindeutig (Did 10,6) bzw. mit hoher Sicherheit (Offb 22,17e.f) der Eucharistiefeyer ihrer Gemeinden zuordnen. Das Gleiche können wir deshalb mit großer Zuversicht auch für Joh 7,37f.* behaupten.

Beachtlich ist der folgende Befund: Offb 20,17e.f war ursprünglich, wie Did 10,6 auch, eine „Einladung“ zur Teilnahme am eucharistischen Mahl, die wahrscheinlich im Rahmen der mahleröffnenden „Eingangsliturgie“ von einem Liturgen gesprochen wurde¹⁴⁷. In der johanneischen Überlieferung wurde diese „Einladung“ in ein „Herrenwort“ transformiert, das der erhöhte Christus selbst spricht; ersichtlich wird das an der Christologisierung des Spruchs: „Wen es dürstet, der komme *zu mir* ...!“ Die formale und inhaltliche Nähe dieser Spruchfassung zum „Kernwort“ der „Brotrede“, Joh 6,35, stützt nun auch dessen Deutung im eucharistischen Horizont.

¹⁴⁵ B. Kollmann, Ursprung (s. Anm. 55) 26: „... die in den Termini ζώή, ἀθανασία, ἀφθαρσία sowie in der Qualifikation der Honigwabe als πνεῦμα ζωῆς (16,14) sich manifestierenden, kaum aus traditioneller jüdischer Tischpraxis erklärbaren massiven Lebensaspekte (sind) als Indikator für kultische Implikationen zu werten“.

¹⁴⁶ Zum Nachweis im einzelnen vgl. M. Theobald, Herrenworte (s. Anm. 25) 455–477.

¹⁴⁷ Vgl. ebd. 468f. (Lit.). Auch W.D. Hauschild, Agapen I, in: TRE 1, 749f., erkennt in Did 10,6 „Reste einer eucharistischen Eingangsliturgie“. Anders zuletzt H. van de Sandt – D. Flusser, The Didache. Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity (Compendium Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum III 5), Assen 2002, 301f.

3.2.3 Joh 15,1f.5a–e.6a–c

Die dritte Überlieferung, die noch zum Schluss Erwähnung verdient, hat nicht der Evangelist, sondern der Redaktor aus der Liturgie der Gemeinde aufgegriffen und zum Basistext der zweiten Abschiedsrede erkoren, die Bildrede vom Weinstock Joh 15,1f.5a–e.6a–c:

*Ich bin der wahre Weinstock,
und mein Vater ist der Winzer.*

Jede Rebe an mir,
die keine Frucht bringt,
schneidet er ab.

Und jede, die Frucht bringt,
reinigt er,
damit sie mehr Frucht bringt.

*Ich bin der Weinstock,
ihr die Reben.*

Wer in mir bleibt (ὁ μένων ἐν ἐμοὶ)
und ich in ihm (καὶ γὼ ἐν αὐτῷ),
der bringt viel Frucht.

Wenn jemand nicht in mir bleibt,
wird er hinausgeworfen
und verdorrt.

Diese zweistrophige Bildrede gehört, wie die beiden zuvor erwähnten Stücke auch, zur eucharistischen Überlieferung der johanneischen Gemeinde¹⁴⁸. Darauf deutet verschiedenes hin, u. a. das Bildfeld vom Weinstock selbst (vgl. Did 9,2), zweitens dessen christologisch-ekklesiologische Doppelgestalt (der Weinstock repräsentiert zugleich Christus *und* die Gemeinde) sowie drittens die Immanenz-Aussagen der zweiten Strophe („in mir bleiben“). Letztere sind besonders aufschlussreich: Einerseits gehören sie nicht zum „konventionalisierten Metaphernfeld“¹⁴⁹ vom Weinstock, haben also eine *eigene* Traditionsgeschichte¹⁵⁰, andererseits

¹⁴⁸ Zum Nachweis im einzelnen vgl. *M. Theobald*, Herrenworte (s. Anm. 25) 401–419.

¹⁴⁹ *J. Becker*, Die Herde des Hirten und die Reben am Weinstock. Ein Versuch zu Joh 10,1–18 und 15,1–17, in: U. Mell (ed.), *Die Gleichnisreden Jesu 1899–1999*. Beiträge zum Dialog mit A. Jülicher (BZNW 103), Berlin 1999, 174.

¹⁵⁰ Ein „Panoptikum antiker Immanenz-Aussagen“ bietet *K. Scholtissek*, In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften (HBS 21), Freiburg 2000, 123–130.

begegnen sie im Evangelium zur Charakterisierung der Beziehung Christi zu den Seinen nur hier und im eucharistischen „Nachtrag“ 6,56¹⁵¹. Dort greifen sie die voranstehende parallele Wendung „das (ewige) Leben (in sich) haben“ (V. 53.54) auf und übersetzen sie in ihre eigene personale Kategorie gegenseitiger Immanenz. Da der Akzent des eucharistischen „Nachtrags“ *nicht* auf dem Nachsatz von Vers 56 (ἐν ἐμοὶ μένει καὶ γὼ ἐν αὐτῷ) ruht (auch nicht auf dem von V. 53), spricht alles dafür, dass die hier zum erstenmal im Buch benutzte Sprache der Immanenz alter johanneischer Eucharistieüberlieferung entstammt und damit auch einen markanten Fingerzeig auf deren Verständnis durch den Evangelisten enthält. Die überraschende Parallele Joh 15,5f. zu 6,56 darf als Bestätigung dieser Annahme gelten¹⁵².

3.3 „Speise des Lebens“. Motivkritische Beobachtungen zu Joh 6*

In die Textur von Joh 6* sind Motivzusammenhänge eingewoben, die wahrscheinlich in die uns weithin unbekanntere Welt der frühchristlichen Eucharistiegebete gehören, wie sie (auch den „Einsetzungsberichten“ zufolge) beim Mahl über Brot und Wein gesprochen wurden¹⁵³. Man entdeckt das, wenn man Joh 6* mit den ältesten eucharistischen Gebetsformularen vergleicht, die wir besitzen, nämlich Did 9f.¹⁵⁴, und überdies 1Kor 10,3f. mitberücksich-

¹⁵¹ Auch ihre Verbindung mit μένεν begegnet nur an diesen beiden Stellen! Zu den Immanenz-Aussagen in Joh 6 vgl. K. Scholtissek, Sprache 194–210.

¹⁵² So auch U. Wilckens, Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen 1998, 243.

¹⁵³ Das gilt auch für die urchristlichen Mahlfeiern, die von der Überlieferung der „Einsetzungsberichte“ nicht unmittelbar geprägt wurden. Zur Frage einer johanneischen Eucharistie ohne Abendmahlskelch vgl. unten S. 223 f.! – Unsere bruchstückhafte Kenntnis der „Eucharistiegebete“ hängt natürlich auch damit zusammen, dass diese lange Zeit frei gesprochen wurden (vgl. Did 10,7: „den Propheten jedoch gestattet, Dank zu sagen, soviel sie wollen“; Just Apol 1,67,5: „dann schickt der Vorsteher Gebete ebenso wie Danksagungen *nach bestem Vermögen* [ὅση δύναμις αὐτῷ] empor“; vgl. dazu umfassend A. Bouley, From freedom to formula: The evolution of the eucharistic prayer from oral improvisation to written texts [Studies in Christian Antiquity], Washington 1981, insbes. 89–158). – Zur Entwicklung der Eucharistiegebete seit der Didache vgl. R. Meßner, Grundlinien der Entwicklung des eucharistischen Gebets in der frühen Kirche (1993) (unveröffentlichtes Manuskript: dazu ders., Eucharistie [s. Anm. 143] 497 Anm. 14); zu ihrer ursprünglichen jüdischen Prägung durch die Tradition der „Segensgebete“ beim Festmahl vgl. H.-C. Schmidt-Lauber, Die Eucharistie, in: ders. u. a. (ed.), Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, Göttingen 2003, 207–246, 230 (Lit.).

¹⁵⁴ Entgegen der (älteren) Auffassung, dass die eigentliche (dann aber nicht beschriebene) sakramentale Feier erst nach Did 10,6 anzusetzen sei, gehe ich hier von dem inzwischen wachsenden Konsens aus, dass bereits die Gebete Did 9f. (mindestens

tigt, wo ebenfalls eucharistische Topik vorliegt¹⁵⁵. Neben diesen christlichen Texten besitzt JosAs, wie schon deutlich wurde, für Joh eine besondere Rolle, insofern diese jüdisch-hellenistische Schrift nicht nur Motivparallelen bietet, sondern auch das religiöse Milieu beleuchtet, das man für das johanneische Eucharistieverständnis voraussetzen darf.

	MOTIVFELD: supranaturales Wesen einer irdischen Speise GEIST / LEBEN	SCHRIFT- BEZUG	CHRISTOLOGIE
JosAs	(a) ἄρτος ζωῆς (8,5.9 etc.) (b) Honigwabe = πνεῦμα ζωῆς (16,14; vgl. 16,4) (c) πᾶς ὃς φάγη ἐξ αὐτοῦ (sc. der Honigwabe) οὐκ ἀποθάνεται εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον (16,14)	Manna- topik	(Erzengel Michael)

aber das von 10,2–5) „echte“ Eucharistiegebete sind: vgl. *B. Kollmann*, Ursprung (s. Anm. 55) 79–101; *M. Klinghardt*, Gemeinschaftsmahl (s. Anm. 49) 373–492, insbesondere 429ff. („Zum sakramentalen Charakter der Mahlfeier“); *H. van de Sandt – D. Flusser*, Didache (s. Anm. 147) 298–304. – Parallelen und Strukturanalogien zwischen Joh 6 und Did 9f. hat die Forschung schon sehr zeitig entdeckt. Hier seien nur einzelne Zeugen dafür genannt: *A. Harnack*, Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts, Leipzig 1884 (Neudruck 1893), 81 (im Teil „Prolegomena“), resümiert: „Die ganze Auffassung vom Abendmahl, wie sie in den Gebeten [Did 9f.] zu Tage tritt, ist genau dieselbe wie die, welche in Joh 6 vorliegt. Es fehlt die Rücksichtnahme auf die Sündenvergebung und den Tod Christi dort und hier; dagegen tritt die Mahlzeit unter den Gesichtspunkt einer ‚geistlichen Speise‘, die da zum ewigen Leben führt. Dass die Gebete aus dem Geiste stammen, aus welchem Joh 6 und 17 geflossen sind, unterliegt keinem Zweifel“; *Th. Zahn*, Geschichte des neutestamentlichen Kanons I/2: Das Neue Testament vor Origenes, zweite Hälfte, Erlangen 1889 (Nachdruck Hildesheim 1975), 911; *F. Spitta*, Johannes-Evangelium (s. Anm. 13) 158f., unterstreicht, dass sich die Analogien *nicht* auf Joh 6,51c–58 („Fleisch“ und „Blut“ Christi) beziehen; *A. Greiff*, Das älteste Pascharituaie der Kirche, Did 1–10, und das Johannesevangelium, (Johanneische Studien I), Paderborn 1929, 163–194 (ebd. 164–168 eine aufschlussreiche Liste von Parallelen, die insbesondere zu Joh 4; 6 und 17 zu notieren sind); *C.F.D. Moule*, A Note on Didache IX 9: JTS 6 (1955) 240–243 (Vergleich von Did 9,4 mit Joh 6,12f.); *K. Niederwimmer*, Die Didache (KAV 1), Göttingen 1989, 176 Anm. 8; 200 Anm. 64.

¹⁵⁵ *W. Schrage*, Der erste Brief an die Korinther II (EKK VII/2), Zürich etc. 1995, 392: „‚Geistlicher Trank‘ und ‚geistliche Speise‘ sind wahrscheinlich Wendungen der urchristlichen Abendmahlsprache“; ebenso bereits *J. Betz*, Der Abendmahlskelch im Judentum, in: M. Reding (ed.), Abhandlungen über Theologie und Kirche (FS K. Adam), Düsseldorf 1952, 113; *H. Conzelmann*, Der erste Brief an die Korinther (KEK 5), Göttingen 1981, 204; *B. Kollmann*, Ursprung (s. Anm. 55) 53.

1Kor	πνευματικὸν βρῶμα πνευματικὸν πόμα (10,3f.)	Manna- topik	Präexistenz-Christologie („sie tranken aus dem geistlichen Felsen“)
Joh	(a) ἄρτος τῆς ζωῆς (V. 35) βρῶσιν ... εἰς ζωὴν αἰώνιον (V. 27) (b) τὸ πνεῦμα ... τὸ ζωοποιῶν (V. 63) (c) ἐάν τις φάγη ἐκ τοῦτου τοῦ ἄρτου, ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα (V. 51b)	Manna- topik (antithe- tisch rezi- piert)	Identifikation des „Lebensbrot“ mit Jesus; Präexistenz Jesu (in Korrespon- denz zum „himm- lischen“ Charakter der Speise)
Di- dache	πνευματικὴν τροφήν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον (10,3); ὑπὲρ τῆς ζωῆς (9,3)	—	διὰ Ἰησοῦ (9,2f.; 10,2f.)

Vor einer Auswertung der in der Tafel verzeichneten Motivparallelen sei noch einmal daran erinnert, dass die zu Joh 6* notierten Elemente (im Unterschied zu den Angaben der anderen Spalten) natürlich nicht *direkt* auf ein Kultmahl abheben, sondern *zunächst einmal* die allein in Jesus offenbar gewordene Heilswirklichkeit bezeichnen. Doch besitzen sie, wie die folgenden vier Beobachtungsgänge zeigen, sehr wahrscheinlich einen *eucharistischen Untergrund*.

(1) Was die bereits notierte exklusive Übereinstimmung von JosAs und Joh im Motiv „Brot des Lebens“ betrifft, so ist dazu noch folgendes nachzutragen: Artikuliert Joh 6,35 die mit Jesus gegebene göttliche Heilswirklichkeit („*ich bin das Brot des Lebens*“), wohingegen mutmaßliche Kultmahlbezüge nur impliziert sind, so verläuft die Bewegung im Kernteil der ersten Romanhälfte von JosAs, der Erzählung von der Begegnung Aseneths mit dem Engelfürsten Michael (JosAs 14,1–17,10) bzw. ihrer überraschenden Speisung – Aseneth möchte *ihm* Brot und Wein vorsetzen, wird dann aber aus einer wunderbaren paradiesischen Honigwabe *von ihm* gespeist (JosAs 15,13–17,6) – genau umgekehrt. Denn obwohl seit JosAs 8,5,9 klar ist, dass es sich beim Essen des „gesegneten Brotes des Lebens“ und des Trinkens aus dem „gesegneten Kelch der Unsterblichkeit“ nur um ein wirkliches Mahl mit Brot und Wein handeln kann und auch der Engel am Tag seiner Begegnung mit Aseneth – dem Tag ihrer Annahme durch Gott – ein solches Mahl noch einmal ausdrücklich ankündigt (JosAs 15,5), findet dieses dann *so nicht* statt bzw. wird ersetzt durch die Speisung aus einer wunderbaren Honigwabe, die Aseneth auf Geheiß des Engels in ihrer Vorratskammer auffindet und von der es dann heißt:

*Selig alle, die sich anschließen Herr, dem Gott, in Umkehr,
da von dieser Wabe sie essen werden,
denn diese Wabe ist Geist des Lebens (πνεῦμα ζωῆς),
und gemacht haben diese die Bienen des Paradieses der Wonne
aus dem Tau der Rosen des Lebens,
die da sind im Paradiese Gottes.*

*Und all die Engel Gottes essen von ihr
und all die Auserwählten Gottes
und all die Söhne des Höchsten,
denn eine Wabe des Lebens ist diese.*

*Und jeder, der isst von ihr,
wird nicht sterben in die Ewigkeit-Zeit (16,14).*

Nun wird hier der elementare Vorgang des Essens nicht unmittelbar zu einer Metapher für den Empfang des „Geistes des Lebens“ durch Aseneth, die Prototypin der Proselyten, doch liegt eindeutig eine *übertragene* Redeweise im weiteren Sinne vor, die durch den übergreifenden Kontext zustande kommt. Denn die Einlage von der wunderbaren Speisung durch die Honigwabe bezieht sich nicht auf einen tatsächlich geübten Sonderritus einer Honigkommunion, ist also nicht *eigentlich* zu verstehen, sondern will als „narrative Exegese“¹⁵⁶ zum nicht-erzählten Kultmahl von gesegnetem Brot und gesegnetem Kelch dieses Mahl als Geschehen der Anteilgewinnung am „Geist des Lebens“ deuten, bildlich gesprochen: als Speisung mit himmlischem Manna. Für die frühchristlichen Herrenmahlstraditionen ist solches pneumatologische Verstehensmodell eines Kultmahls insgesamt von größter Bedeutung, für Joh 6* im Besonderen der beschriebene Registerwechsel hin zu einem vertieften Verständnis des ἐσθίειν, verbunden mit der beachtlichen Parallele zu Joh 6,51b in JosAs 16,14 fin.: „*und jeder, der isst von ihr* (sc. der Honigwabe, welche der Geist des Lebens ist), *wird nicht sterben in die Ewigkeit-Zeit.*“

(2) Im Formular des nach der „Sättigung“ (Did 10,1)¹⁵⁷ zu sprechenden Eucharistiegebets der *Didache* heißt es:

¹⁵⁶ Ch. Burchard, JSRZ II/4 605. Vgl. auch ders., The Importance of Joseph and Aseneth for the Study of the New Testament: A General Survey and a Fresh Look at the Lord's Supper, in: NTS 33 (1987) 102–134.

¹⁵⁷ Bzw. nach der Agape, wenn man nur Did 10,2–5 als eucharistisches Gebet für das sich dann anschließende sakramentale Mahl versteht (vgl. oben Anm. 154): so J. Roloff, Der Gottesdienst im Urchristentum, in: H.-Chr. Schmidt-Lauber u. a. (ed.), Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, Göttingen 2003, 54f. (Lit.), im Anschluss an K. Niederwimmer, Did (s. Anm. 154) 179f.

Du, Herrscher, Allmächtiger, hast alles geschaffen um deines Namens willen, Speise und Trank hast du den Menschen gegeben (ἔδωκας) zum Genuss; uns aber hast du geschenkt (ἔχαρίσω) geistliche Speise und Trank und ewiges Leben durch Jesus, deinen Knecht (Did 10,2–4).

Dieselbe Topik begegnet auch in 1Kor 10,3f. („geistliche Speise“/ „geistlicher Trank“), hier allerdings in die typologisch verstandenen Exodus-Geschehnisse zurückprojiziert, wobei die Manna-Speisung wie die Tränkung aus dem Felsen als „Vorbilder“ für die Eucharistie gelten. Wahrscheinlich hat Paulus beide Wendungen aus der „urchristlichen Abendmahlsprache“ übernommen¹⁵⁸, wobei das Fehlen der Mannatopik in der Parallele Did 10,3 verrät, dass die pneumatologischen Wendungen nicht unbedingt von jenem alttestamentlichen Rahmen abhängen¹⁵⁹; andererseits lag es im frühjüdischen Traditionsstrom natürlich nahe, wie Joh 6*, 1Kor 10,1–4 sowie JosAs unabhängig voneinander belegen, bei der Rede von einem himmlische Kräfte schenkenden Mahl auf die biblische Erzählung von der Manna-Speisung zurückzugreifen¹⁶⁰.

Das genaue Verständnis des Adjektivs πνευματικόν 1Kor 10,3f. ist umstritten. Gerne deutet man es dem Manna-Kontext gemäß (vgl. Ps 78,24: Manna = „Brot vom Himmel“) als „Ursprungsbezeichnung“ = „überirdisch“ oder „himmlisch“. Doch wenn man den selbständigen Charakter der Wendungen sowie die Fortsetzung in 1Kor 10,4b („denn sie tranken aus einem *geistlichen* Felsen“) bedenkt, dann legt sich „zwingend“ eine andere Deutung nahe: πνευματικόν ist „Wesensbezeichnung“¹⁶¹; gemeint sind „Speise und Trank, die πνεῦμα übereignen“ (E. Käsemann) und damit himmlische Pneumasubstanz vermitteln¹⁶². Dabei bewegt

¹⁵⁸ Vgl. oben Anm. 155!

¹⁵⁹ Es sei denn, die Erinnerung an das Manna ist in der Wendung *impliziert*.

¹⁶⁰ Vgl. auch Offb 2,17 („Wer siegt, dem werde ich vom verborgenen Manna geben [δῶσω]“), wo eine Erinnerung an die Gabe der Eucharistie nicht auszuschließen ist (J. Roloff, Die Offenbarung des Johannes [ZBK 18], Zürich ²1987, 55; H. Giesen, Die Offenbarung des Johannes [RNT], Regensburg 1997, 115); Hebr 6,4 („die himmlische Gabe“) (vgl. oben Anm. 3): „Die ganze Wendung (auch 5) erinnert an das Manna (vgl. zu Joh 6,31ff.)“ (H. Windisch, Der Hebräerbrief [HNT 14], Tübingen ²1931, 51); vgl. auch IgnSm 7,2 (τῆ δωρεῖ τοῦ θεοῦ): unten Anm. 237!

¹⁶¹ W. Schrage, 1Kor II (s. Anm. 155) 392f. mit Anm. 63.

¹⁶² Ebd. 393, unter Bezug auf E. Käsemann. H. Conzelmann, 1Kor (s. Anm. 155) 204, präzisiert noch: „Die Ausdrucksweise ... drückt einen realistischen Sakramentsgedanken aus. Dieser wird von Paulus festgehalten, freilich auch weitergebildet, sofern nachher seine geschichtliche Intention sichtbar wird“; ebd. Anm. 23 wendet er sich gegen die Ansicht, πνευματικός bedeute ... lediglich: Geist übereignend [so aber E. Käsemann, Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre, in:

sich das leitende Verstehensmodell – *die Vermittlung von göttlichem Geist durch Speise und Trank* – auf Bahnen, die im hellenistischen Frühjudentum der Diaspora (vgl. JosAs) vorgespurt waren¹⁶³; sie verliehen dem eucharistischen Topos schon im Vorfeld Plausibilität.

Die spezifisch christliche Rezeption des Topos besteht nun aber nach 1Kor 10,3f. darin, dass der „geistliche Trank“ *aus Christus* – dem „geistlichen Felsen“ – stammt. Bedenkt man, dass für Paulus πνεῦμα die Seinsweise des erhöhten Herrn bezeichnet (2Kor 3,17: „der Herr ist der Geist“), dann dürfte es jedenfalls seinen Vorstellungen nicht gerecht werden, wollte man die geistliche Gabe von Christus, dem Geber, *trennen*¹⁶⁴. Diese Feststellung ist deshalb nicht ganz unbedeutend, weil sie zu Joh 6 eine Strukturanalogie bietet. Lockerer scheint der christologische Bezug des pneumatologischen Eucharistie-Topos im Gebet Did 10,3 zu sein: Hier ist es Gott selbst, der „uns geistliche Speise und Trank sowie das ewige Leben geschenkt hat“, allerdings hat er dies „durch Jesus, seinen Knecht“, getan¹⁶⁵.

(3) Kommt man von 1Kor 10,3f.; Did 9f. und JosAs her zu Joh 6*, dann dürften kaum Zweifel darüber bestehen, dass das *pneumatologische Verstehensmodell* im Hintergrund auch der johanneischen Aussagen steht. Die folgenden Indizien seien genannt:

(a) Nach unserer obigen Auslegung von 6,27 handelt es sich bei der „*Speise, die zum ewigen Leben (ζωὴν αἰώνιον) bleibt*“, und die der Menschensohn „geben“ wird (δώσει), um die österliche Gabe des Geistes (vgl. 6,63; 7,39; 19,30; 20,22). Freilich wird das nicht ausgesprochen, die Aussage bleibt wegen ihrer Stellung im Proömium bewusst offen. *Der Geist als Speise!* Auch wenn es im Kon-

ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen ⁶1970, 15], nicht ‚Geist enthaltend‘.“

¹⁶³ W. Schrage, 1Kor II (s. Anm. 155) 393 Anm. 64, verweist auch auf Texte wie äthHen 32,3; 48,1. In 32,3 heißt es: „Und ich kam zum Garten der Gerechtigkeit, und ich sah über jene Bäume hinaus viele und große Bäume dort wachsen; von gutem Duft waren sie, groß, sehr schön und herrlich; und (ich sah) den Baum der Weisheit, von dem die, die davon essen, große Weisheit kennenlernen.“ B. Kollmann, Ursprung (s. Anm. 55) 55, sieht den „gedankliche(n) Hintergrund“ im „Pneumabegriff der Stoa“: „Deren physikalische Grundprämisse lautet bekanntlich, dass sämtliche Eigenschaften an ein Substrat gebunden sind, folglich alles Seiende ausschließlich körperlich-substanzhaft gedacht werden kann.“ Breiter J. Jeremias, Die Abendmahls-worte Jesu, Göttingen ⁴1967, 225–228 (zum Gedanken, dass „Essen und Trinken göttliche Gaben vermittelt“).

¹⁶⁴ Zutreffend W. Schrage, 1Kor II (s. Anm. 155) 393 Anm. 63: „Dass Christus den Trank *gibt* und nicht *ist* ..., trennt die Gabe vom Geber.“

¹⁶⁵ Zu dieser Formel vgl. K. Niederwimmer, Did (s. Anm. 154) 184f, sowie M. Klinghardt, Gemeinschaftsmahl (s. Anm. 49) 441–449.

text zuerst um die lebensstiftende Kraft („Speise“) geht, die der Menschensohn schenken wird, nicht um die Frage ihrer konkreten, kirchlichen Vermittlung, so wird man doch andererseits die Offenheit der Formulierung respektieren und diese nicht auf Metaphorik festlegen. Wer möchte ausschließen, dass der Aussage von Vers 27 – *der Geist als Speise!* – angesichts der im Hintergrund stehenden pneumatologisch-eucharistischen Topik nicht auch eine Anspielung auf das nachösterliche Herrenmahl eingestiftet ist?

(b) Mit der Wendung „Brot des Lebens“, so sahen wir, ist im Kernwort der „Brotrede“ Vers 35 ein Element aus eucharistischer Überlieferung auf Jesus selbst übertragen. Gleiches gilt wohl auch für das Syntagma „*das Brot Gottes* (ὁ ἄρτος τοῦ θεοῦ)“ (V. 33), einen Terminus, den Ignatius von Antiochien zweimal in eucharistischen Zusammenhängen benutzt¹⁶⁶.

(c) Peder Borgen stellte seinerzeit die These auf, das Kernwort von Joh 6,49–58 sei φαγεῖν, weshalb der Abschnitt als Auslegung der zweiten Hälfte des Schriftzitats von Vers 31 („Brot vom Himmel gab er ihnen *zu essen* [φαγεῖν]“) zu verstehen sei¹⁶⁷. Ähnlich spricht auch Bernd Kollmann von „dem 6,48ff. dominierenden Verb φαγεῖν“, das jetzt die Stelle einnehme, die in Vers 35 das ἐρχεσθαι πρὸς με („zu mir kommen“) und das πιστεῦν εἰς ἐμέ („an mich glauben“) inne gehabt hätten¹⁶⁸. Gegen eine „Reduzierung des Bedeutungsgehalts von ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου φαγεῖν auf πιστεῦν“ führt er sodann ins Feld, „dass der Terminus φαγεῖν aus dem atl. Psalmzitat Joh 6,31b entlehnt wird und dort ein reales Essen, nämlich die der wirklichen Lebensbrotgabe kontrastierend gegenübergestellte Speisung der Wüstengeneration meint“¹⁶⁹. Letzteres trifft zu, wiewohl die Annahme des dominierenden Charakters von φαγεῖν dahingehend zu korrigieren ist, dass φαγεῖν an allen Stellen seines Vorkommens entweder von ἀποθνήσκειν oder ζῆν überboten wird, die Klimax der Verse also die Opposition „sterben“ –

¹⁶⁶ IgnEph 5,2: „Wenn einer nicht innerhalb des Altarraumes ist, so geht er *des Brotes Gottes* verlustig (ὄστερεῖται τοῦ ἄρτου τοῦ θεοῦ)“; IgnRöm 7,3: „Ich freue mich nicht an vergänglicher Speise (τροφῆ φθορᾶς) und den Freuden dieses Lebens. *Brot Gottes* (ἄρτον θεοῦ) will ich, das ist das Fleisch Jesu Christi (ὃ ἐστὶν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ), der aus dem Samen Davids stammt, und zum Trank (πόμα) will ich sein Blut (τὸ αἷμα αὐτοῦ), das ist unvergängliche Liebe (ὃ ἐστὶν ἀγάπη ἄφθαρτος).“ W. Bauer/H. Paulsen, Die Apostolischen Väter II. Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief (HNT 18), Tübingen 1985, 32, zu IgnEph 5,2: „ἄρτος τοῦ θεοῦ entstammt Abendmahlsterminologie; vgl. Rm 7,3 und vor allem den traditionsgeschichtlich verwandten Text Joh 6,33ff.“.

¹⁶⁷ P. Borgen, Bread (s. Anm. 56) 35.

¹⁶⁸ B. Kollmann, Ursprung (s. Anm. 55) 118.

¹⁶⁹ Ebd. 119.

„leben“ ist¹⁷⁰. Folglich geht es um das Essen eines „Lebensbrot“, was im Kontrast steht zum Geschick der „Väter“, die in der Wüste das Manna aßen und doch *starben*. Dennoch dürfte es zutreffend beobachtet sein, dass gerade dieser Kontrast gegen eine *Reduzierung* des φαγεῖν auf seinen *symbolischen* Gehalt spricht. Gewiss bezieht das Demonstrativum τούτου Vers 51b sich auf das „vom Himmel herabgekommene lebenspendende Brot“, welches *Jesus* ist (V. 51a), doch könnte es gut sein, dass die den Schlusspunkt der „Brotrede“ beim Evangelisten setzende Verheißung Vers 51b (wie schon die eben unter [b] aufgeführten Elemente) ursprünglich zur Herrenmahlsfeier der johanneischen Gemeinde gehörte und dort von einem Liturgen vor dem Mahl gesprochen wurde:

*Wenn jemand von diesem Brot isst,
wird er in Ewigkeit leben!*

Beachtlich dafür ist die Parallele JosAs 16,14¹⁷¹, wo der Satz übrigens auch den markanten Abschluss einer größeren Redeeinheit bildet (siehe oben!). Der Evangelist hätte dann den liturgischen Satz christologisch moduliert, ohne seine ursprüngliche Tonart vergessen machen zu wollen.

(4) Zuletzt blicken wir noch einmal auf JosAs, und zwar auf 16,11. Als Aseneth in ihrer Vorratskammer die wunderbare Honigwabe vorfindet, spricht sie zum Engel:

Herr, ich (selbst) hatte keine Honigwabe jemals in meiner Vorratskammer, sondern du (selbst) redetest, und sie ist geworden. Wohl kam diese aus deinem Munde heraus, denn ihr Duft ist wie Odem deines Mundes?

Kurz danach, in 16,14, heißt es dann:

Diese Wabe ist Geist des Lebens!

Bemerkenswert ist hier der wirkmächtige Bezug zwischen *Wort* und *Geist*. Es sei auch daran erinnert, dass die formelhafte Rede vom „Brot des Lebens und Kelch der Unsterblichkeit“ in JosAs stets den Zusatz trägt: „*gesegnetes*“ Brot – „*gesegneter*“ Kelch! Es ist der über das Mahl herabgerufene Segen Gottes, der dieses zu einer Vermittlung von Geist und Leben werden lässt. Analog dazu

¹⁷⁰ Vgl. den Nachweis dafür in *M. Theobald*, Schriftzitate (s. Anm. 59) 333, mit der kolometrischen Darstellung der Verse.

¹⁷¹ Vgl. auch Barn 11,10 („wer immer von ihnen isst, wird leben in Ewigkeit [ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα]“), was sich auf die Bäume und ihre Früchte von Ez 47,7.12 (vgl. auch Gen 3,22) bezieht.

ist auch in Joh 6,63 von den „Worten“ Jesu die Rede, „die Geist und Leben sind“, bzw. Petrus bekennt in 6,68:

Du hast Worte ewigen Lebens!

3.4 Das Eucharistieverständnis des Evangelisten. Ein Rekonstruktionsversuch

Vier Strukturmomente am Eucharistieverständnis, wie der Evangelist es voraussetzt (oder vorfand), zeichnen sich ab:

(1) Nach dem Evangelisten unterscheidet sich die Eucharistie vom gewöhnlichen Mahl darin, dass ihre Speise geisthaltig ist, den *Geist Gottes* vermittelt. An diesem Mahl teilzunehmen bedeutet deshalb, *ewiges Leben* zu erhalten. Religionsgeschichtlich passt solche Auffassung zu der „weit verbreitete(n), insbesondere im Hellenismus nachweisbare(n) Vorstellung einer durch realen Verzehr bestimmter Speisen inkorporierbaren Unsterblichkeit“¹⁷².

(2) Mit dem *Christusglauben* ist die Auffassung von einer pneumatischen Speise und einem pneumatischen Trank mehrfach verbunden:

- (a) Zum einen besteht eine *Analogie* zwischen der johanneischen Überzeugung von der himmlischen Herkunft Jesu, also seiner Präexistenz, und der „soteriologische(n) Qualifikation des eucharistischen Brotes als supranaturaler Lebensspeise“; jene Überzeugung stellt die „Prämisse“ für diese dar¹⁷³. Doch ist der Bezug zwischen beidem noch enger.
- (b) Nicht nur „gibt“ der Menschensohn die Geist-Speise (vgl. 6,27), nein, im Mahl wird er *selbst* als Geber präsent und verbindet sich mit den Mahlteilnehmern aufs innigste. Auf diese Beschreibung johanneischen Eucharistieverständnisses kommt man unter der Voraussetzung, dass die Vorstellung gegenseitiger Immanenz Christi und des Glaubenden, wie sie die Formel „*er in mir und ich in ihm*“ (V. 56) zum Ausdruck bringt, ihren ursprünglichen „Sitz im Leben“ in der johanneischen Eucharistie besaß¹⁷⁴. Dass es sich hierbei um eine Transformation des Bundes-Gedankens¹⁷⁵ handelt, ist möglich.

¹⁷² B. Kollmann, Ursprung (s. Anm. 55) 120 mit Anm. 83. Vgl. auch oben Anm. 163!

¹⁷³ Ebd. 119. Ähnlich F. Hahn, Theologie II (s. Anm. 45) 558: „... nicht die Lebenshingabe Jesu (ist) ausschlaggebend, sondern das ‚Brot des Lebens‘ (V. 35.48.51a) ist gleichgesetzt mit dem Menschgewordenen“.

¹⁷⁴ Vgl. oben S. 222 f. zur Weinstock-Rede Joh 15,1ff.!

¹⁷⁵ X. Léon-Dufour, Lecture de l'Évangile selon Jean, Tome II (chapitres 5–12), Paris

- (c) Die christologische Sicht des Herrenmahls kommt schließlich auch darin zum Ausdruck, dass nicht nur der johanneische Gemeindespruch 6,35 mit ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς eine signifikante Bezeichnung für das eucharistische Brot auf *Jesus* übertragen konnte, sondern dass dies auch der Evangelist selbst mit ὁ ἄρτος τοῦ θεοῦ in Vers 33 bewerkstelligte: Die Heilswirklichkeit, die im eucharistischen Mahl Raum greift, ist die Jesu selbst!
- (3) Ein eigenes Problem stellt die Frage dar, ob der „Einsetzungsbericht“, vielleicht in einer johanneischen Fassung, irgendeine Bedeutung für das vom Evangelisten repräsentierte Eucharistieverständnis besessen hat. Zur Relevanz des „Einsetzungsberichts“ für die Redaktion sei auf den Exkurs unten S. 246–251 verwiesen. Beim Evangelisten betreten wir schwankenden Boden, die Überlegungen bleiben hypothetisch und führen nicht zu zweifelsfreien Resultaten, doch ergeben sich interessante Perspektiven:
- (a) Feststeht, dass der Evangelist im Unterschied zu den Synoptikern einen „Einsetzungsbericht“ in seinem Buch nicht bietet. Kennt er ihn nicht oder spielt er für das von ihm repräsentierte Eucharistieverständnis nur keine Rolle?¹⁷⁶ Geht man von der naheliegenden Annahme aus, dass zwischen Christologie und Eucharistieverständnis grundsätzlich eine innere Korrespondenz waltet, dann fragt sich, welche Konsequenz es für das Eucharistieverständnis hat, dass die Vorstellung vom „Sühneblut“ in der Theologie des Todes beim Evangelisten keine

1990, 171: „La formule d'immanence“ (in Bezug auf die Relation *Jesus – Jünger*) „a sans doute à son arrière-plan, sinon à son fondement, les formules de réciprocité caractéristiques de l'Alliance selon les prophètes“ (mit Hinweis u. a. auf Jer 31,33, aber auch Ez 36,26f.; Offb 21,3,7; überdies vgl. Jub 1,23ff.). Interessant ist *Philo*, Somn II 248f., wo es von der Seele des Weisen heißt, dass „Gott *in ihr* umherwandle wie in einer Stadt“, denn Philo rekurriert hier zur Begründung auf die atl. Bundesformel: „Ich werde *in euch* (ἐν ὑμῖν) wandeln“, heißt es nämlich, „und ich werde euer Gott sein“ (Lev 26,12)“. Gefüllt werde die Seele mit Wein, kredenzt vom Logos, dem Mundschenk Gottes. – *H. Windisch*, Johannes und die Synoptiker. Wollte der vierte Evangelist die älteren Evangelien ergänzen oder ersetzen? (Untersuchungen zum Neuen Testament H.12), Leipzig 1926, 73, hält die Rede von der καινὴ ἐντολή (13,34) für eine Transformation der καινὴ διαθήκη, der „göttlichen Gnadenstiftung, die die neue Gemeinschaft sakramental in Tod und Blut einweihet“; *R. Bultmann*, Joh (s. Anm. 13) 371, stimmt dem zu.

¹⁷⁶ Eine Analogie bietet vielleicht die Didache. Gilt von ihrem Eucharistiegebet Did 10,2–5: „In alledem wird der Tod Jesu nicht explizit erwähnt. Das Formular bietet auch keinen Raum für eine Rezitation der Einsetzungsworte“ (*J. Roloff*, Gottesdienst [s. Anm. 157] 55), so ist es andererseits doch kaum vorstellbar, dass der Didachist (und auch seine Gemeinden) den „Einsetzungsbericht“ *nicht* kannten. Das Matthäusevangelium genoss bei ihnen doch höchste Autorität!

konstitutive Rolle spielt¹⁷⁷. Dass ein Becherwort (sei es in der markinisch-matthäischen, sei es in der paulinisch-lukanischen Fassung) mit seinem Motiv von der Hingabe des „Blutes“ für das Eucharistieverständnis der frühen johanneischen Gemeinde, wie der Evangelist es repräsentiert, eine *vitale* Bedeutung besessen hat, kann man sich auf diesem Hintergrund schwerlich vorstellen. Gleiches gilt für das Brotwort, insofern auch dieses über die ὑπέρ-Formel mit dem Gedanken der stellvertretenden Sühne verquickt war (vgl. Lk 22,19; 1Kor 11,24)¹⁷⁸.

- (b) Ob sich die johanneische Gemeinde bei ihrer Eucharistiefeier in der frühen Zeit mit einem Brottritus begnügt hat? Darauf könnte der Befund deuten, dass es in Joh 6* allein um die Speise, die Gabe des Brotes geht¹⁷⁹. Allerdings spricht das jo-

¹⁷⁷ Der Erzählzug vom aus der Seite Jesu hervortretenden „Blut (und Wasser)“ (Joh 19,34) wird m.E. erst durch die Redaktion, die Vers 35 nachträgt, im sühnetheologischen Sinn verstanden, vgl. unten Anm. 230. Fraglich scheint mir überdies mit *J. Becker*, Joh I (s. Anm. 2) 120f., ob das Bildwort vom „Lamm Gottes“ (1,36) als Hinweis auf das Pascha-Lamm, welches in Wahrheit *Jesus* ist, bereits vom Evangelisten (!) sühnetheologisch gedeutet wurde (anders die Redaktion: 1,29) oder nicht viel eher eine soteriologische Chiffre dafür ist, dass nun der „Verderber“ (Ex 12,23, vgl. Joh 12,31; 14,30) denen, die zur Gemeinschaft dieses Pascha-Lamms gehören, nichts mehr anhaben kann. Zur satanologischen Deutung von Ex 12,23 vgl. auch Jub 49,2 („denn in dieser Nacht ... saßet ihr, damit ihr das Passah in Ägypten aßet. Und alle Mächte Mastemas waren geschickt, dass sie jede Erstgeburt im Lande Ägypten töteten ...“); *Philo*, Quaest in Ex I 23 (zu Ex 12,23) (quoniam, qui dicit, quod non sinet percussorem, declarat, quod et corruptio ac percussio fit per alios quosdam tamquam satellites, non autem per eundem primum Regem); evt. Hebr 11,28 (vgl. dazu *E. Gräßer*, An die Hebräer (Hebr 10,19–13,25) (EKK XVII/3), Zürich etc. 1997, 175–177). Wenn in rabbinischen Texten zuweilen Passablut und Beschneidungsblood in einem Atemzug genannt werden (vgl. *J. Jeremias*, Abendmahlsworte [s. Anm. 163] 216f.), dann könnte das damit zusammenhängen, dass *beidem* apotropäische Wirkung zugeschrieben wurde (zur Beschneidung Abrahams vgl. CD 16,4–6, wo im Beschneidungskontext vom Weichen des „Engels der Feindschaft“ die Rede ist, aber auch Jub 15,11ff. (Beschneidung), insbes. 31ff.; vgl. auch *J.W. van Henten*, Art. Mastema, in: DDD 1034f. – Zur Frage nach der „Sühne“ im JohEv vgl. v.a. *Ch. Dietzfelbinger*, Sühnetod im Johannesevangelium?, in: Evangelium – Schriftauslegung – Kirche (FS P. Stuhlmacher), Göttingen 1997, 65–76, zum Pascha *M. Karrer*, Jesus Christus im Neuen Testament (NTD.E 11), Göttingen 1998, 104f.

¹⁷⁸ Aber auch die Kurzform des Brotworts (Mk 14,22; Mt 26,26) ist davon betroffen, weshalb *F. Hahn*, Theologie II (s. Anm. 45) 556, auf der Linie seiner überlieferungskritischen Sicht der „Einsetzungsberichte“ sagen kann: „Dabei hat das Motiv der stellvertretenden Sühne wohl von Anfang eine besondere Rolle gespielt, noch bevor es in den Text integriert war. Jedenfalls ist das Brotwort im Sinn der Hingabe für andere richtungweisend gewesen. Es wurde daher verstärkt im Sinn der stellvertretenden Sühne und der universalen Heilsbedeutung interpretiert (1Kor 11,24a; Joh 6,51c).“ Anders *M.D. Hooker*, The Signs of a Prophet. The Prophetic Actions of Jesus, London etc. 1997, 50: „Jesus' words [s.c. „das ist mein Leib!“] are not primarily a comment on the atoning significance of his death; rather they point to the significance of what God was doing as a *result* of his death. The sharing of the bread represents the birth of the church“.

¹⁷⁹ So gibt auch *F. Hahn*, Theologie II (s. Anm. 45) 552, „zu überlegen, ob nicht ...

hanneische „Herrenwort“ 6,35 ausnahmsweise auch von einem „Trinken“ (vgl. auch 7,37f.)¹⁸⁰, was angesichts der gestellten Frage einer Erklärung bedürfte. Ferdinand Hahn findet sie darin, dass der Evangelist 6,35c zufolge „eine andere Tradition“ zwar gekannt, sie für ihn aber keine Bedeutung erlangt hätte¹⁸¹. McGowan rechnet demgegenüber mit der Möglichkeit einer Brot/Wasser-Kommunion¹⁸², einer Praxis, die sich vor allem in späteren judenchristlichen Kreisen nachweisen lässt¹⁸³. Nicht ausgeschlossen scheint, dass auch Lukas vom Herrenmahl seiner Gemeinden her nur eine Brothandlung gekannt hat¹⁸⁴, angesichts seiner zahlreichen überlieferungsgeschichtlichen Berührungen mit Johannes gewiss ein beachtlicher Befund.

- (c) Von Gewicht sind die vorgetragenen Überlegungen im Blick auf die bis heute nachwirkende These von Hans Lietzmann¹⁸⁵, der zufolge es zwei Typen christlicher Mahlfeiern gegeben habe, den in Jerusalem praktizierten und den paulinischen Typ des Herrenmahls. Während für diesen die Überlieferung vom letzten Mahl Jesu („Einsetzungsbericht“) maßgebend gewesen sei, habe der erstgenannte Typ, wie die Apostelge-

eine Feier vorausgesetzt ist, bei der es nur um die Brothandlung in Verbindung mit einer Sättigungsmahlzeit geht, wie das bei der Erzählung 6,1–13 der Fall ist“. „Zumindest“ wäre die Brothandlung vom Evangelisten „als der entscheidende Teil des Herrenmahls angesehen“ worden.

¹⁸⁰ Dazu vgl. oben S. 219 f.!

¹⁸¹ F. Hahn, *Theologie II* (s. Anm. 45) 552. Zur Analyse von 6,35 durch Hahn vgl. des näheren M. Theobald, *Herrenworte* (s. Anm. 25) 250.

¹⁸² A. McGowan, *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals* (Oxford Early Christian Studies), Oxford 1999, 236f., im Blick auf 6,35; 7,37f. (vgl. 4,10.14). Wegen 6,53ff. (er geht von der literarischen Einheit des Evangeliums aus); 1Joh 5,5–8 sowie Joh 2,1–11 bleibt er aber zurückhaltend. Vgl. auch A. Greiff, *Brot, Wasser und Mischwein, die Elemente der Taufmesse: ThQ 113 (1932) 28–34* („der Taufwasserkelch im Johannesevangelium“).

¹⁸³ Vgl. J. Betz, *Abendmahlskelch* (s. Anm. 155).

¹⁸⁴ So zuletzt F. Hahn, *Theologie II* (s. Anm. 45) 554f. Wenn man nicht die Rede vom „Brechen des Brotes“ Lk 24,30.35; Apg 2,42.46; 20,7.11; 27,35 im Sinne eines *pars pro toto* deuten will, wie es fast durchgängig geschieht, so fällt doch auf, dass in Lk 22,19 die Anamnesis-Formel nur nach dem Brotwort steht und in den Erzählungen Lk 24,13–35; Apg 20,7–12 und 27,33–38 „keine soteriologische Aussage begegnet und kein Kelchritus erwähnt wird“ (Hahn). Vgl. auch M. Karrer, *Jesus* (s. Anm. 177) 285. – Insgesamt zu Lukas vgl. die Monographie von J. Heil, *The Meal Scenes in Luke-Acts*, Atlanta 1999.

¹⁸⁵ H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie* (AzKG 8), Berlin 1955, 249–255 (Zusammenfassung). Reiche Information zur Entwicklung des Herrenmahls in apostolischer und nachapostolischer Zeit bei H. B. Meyer, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral* (Gottesdienst in der Kirche 4), Regensburg 1989, 61ff.

schichte, die Pseudoclementinen, aber auch die Petrusakten belegten, aus einer dem Brotbrechen folgenden Mahlzeit bestanden, für welche der „eschatologische Jubel“ (ἀγαλλίασις; Apg 2,46) charakteristisch gewesen sei. Dieser Typ sei sozusagen die Fortführung der vorösterlichen Mahlpraxis Jesu. Sollte sich diese These¹⁸⁶ an Joh 6* einerseits und dem am „Einsetzungsbericht“ anknüpfenden redaktionellen Nachtrag 6,51c–58 andererseits bewähren in dem Sinne, dass Joh 6* dem Jerusalemer Typ entspricht, Joh 6,51c–58 dagegen dem paulinischen?¹⁸⁷ Allerdings spricht gegen eine scharfe Trennung der beiden Konzeptionen, dass das rekonstruierte *pneumatologische* Verständnis der Eucharistie beim Evangelisten eine Brücke gerade zu Paulus darstellt (1Kor 10,3f.)¹⁸⁸, aber auch die Tatsache, dass es in 6,51c–58 von der Überlieferung des „Einsetzungsberichts“ überformt werden konnte, für die johanneische Gemeinde also beide Konzeptionen in ihrer

¹⁸⁶ Modifiziert aufgegriffen wurde sie vor kurzem wieder von *B. Kollmann*, Ursprung (s. Anm. 55) 251–258 (Zusammenfassung; den „Einsetzungsberichten“ spricht der Autor einen historischen Kern überhaupt ab), beliebt ist sie bei Liturgiewissenschaftlern (vgl. etwa *R. Meßner*, Eucharistie [s. Anm. 143] 494: „dass am Anfang eine Mehrzahl verschiedener, nicht einfach miteinander harmonisierbarer christlicher Kultmahlfeiern steht, ist heute wohl allen, die sich mit der frühesten Geschichte der Eucharistie ernsthaft beschäftigen, nicht zweifelhaft“), bei Exegeten herrscht dagegen eher Zurückhaltung: *F. Hahn*, Theologie II (s. Anm. 45) 555f., spricht von einer „gemeinsame(n) Grundform der urchristlichen Mahlfeier“, rechnet aber mit „unterschiedliche(n) Gestalten“, ähnlich *J. Roloff*, Gottesdienst (s. Anm. 157) 50, der das „Wahrheitsmoment“ der an sich gescheiterten Lietzmann’schen Hypothese „im Vorhandensein unterschiedlicher, sich auf die konkrete Gestaltung auswirkender Akzentsetzungen“ erkennt; so auch bereits *H.-J. Klauck*, Herrenmahl (s. Anm. 85) 322; entschieden ablehnend äußern sich etwa *L. Goppelt*, Der eucharistische Gottesdienst nach dem Neuen Testament, in: *EuA* 49 (1973) 437; *P. Stuhlmacher*, Biblische Theologie des Neuen Testaments I, Göttingen ²1997, 207.

¹⁸⁷ Jüngst streift *Ch. Niemand*, Jesu Abendmahl. Versuche zur historischen Rekonstruktion und theologischen Deutung, in: ders. (ed.), *Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt* (FS A. Fuchs), Frankfurt u. a. 2002, 83f., nebenbei die Frage, „ob nicht das Christentum des johanneischen Bereiches eine vom Herrenmahl jenes Typs, den die klassischen ‚Einsetzungsberichte‘ repräsentieren, sehr verschiedene sakramentale Mahlfeier praktiziert: nicht in unmittelbarem Bezug zu Jesu letztem Mahl und nicht als Erinnerung seines heilstiftenden Sterbens, sondern mit anderer Schwerpunktsetzung, die dann aber noch näher zu erhellen wäre!“

¹⁸⁸ Interessant ist die Erwägung von *O. Hofius*, Herrenmahl und Herrenmahlsparadosis. Erwägungen zu 1Kor 11,23b–25, in: ders., *Paulusstudien* (WUNT 51), Tübingen ²1994, 235f., ob nicht auch den von Paulus vorausgesetzten konsekratorischen Eucharistiegebeten bereits „ein *epikletisches* Moment eigen gewesen ist“. „Dass die Herrenmahlsliturgie der paulinischen Gemeinden eine derartige Bitte um das Herabkommen des Heiligen Geistes auf das eucharistische Brot und den eucharistischen Kelch gekannt haben *könnte*, – das zu erwägen erlaubt uns die Bezeichnung der heiligen Gaben als ‚geistliche Speise‘ und ‚geistlicher Trank‘ (1Kor 10,3f.).“

durch die Redaktion repräsentierten Phase miteinander kompatibel waren.

- (d) Der Rekurs der Redaktion auf den „Einsetzungsbericht“ in 6,51c setzt, wie unten zu zeigen sein wird, zumindest das Brotwort Jesu voraus; ein Becherwort spielt keine Rolle. Dennoch belegt Vers 53 mit den Versen 54f. die Praxis des Abendmahlskelchs in der späteren johanneischen Gemeinde. Dabei vermittelt der Text zunächst nicht den Eindruck, diese Praxis sei eine Neuerung gewesen, schließt das aber auch nicht aus. Wir wissen ja nichts Gesichertes darüber, was alles zwischen der Abfassung des Evangeliums und seiner Relecture durch die Redaktion geschehen ist. Plausibel ist die Annahme, dass das Evangelium in Palästina-Nähe, möglicherweise im Ostjordanland, entstanden ist, die johanneische Gruppe dann aber nach ihren traumatischen Erfahrungen mit den dortigen Synagogen irgendwann nach 70, vielleicht in den 80er Jahren, nach Kleinasien umgesiedelt ist¹⁸⁹. Dass sie dort neuen Einflüssen unterlag, ist nur selbstverständlich. Was das Herrenmahl betrifft, so könnte man sich im Rahmen der postulierten Schwerpunktverlagerung von Palästina nach Kleinasien einen Übergang zu einer erweiterten Praxis (einschließlich Abendmahlskelch) gut vorstellen, auch, dass hier erst der „Einsetzungsbericht“ im johanneischen Kreis bewusst wahrgenommen und ihm in der eigenen Lehrüberlieferung ein wichtiger Platz eingeräumt wurde.

- (4) Eine gegenseitige „Konkurrenz zwischen sakramental bedingter und aus gläubiger Annahme der Wortverkündigung resultierender Heilszueignung“¹⁹⁰ besteht beim Evangelisten nicht. Das entspricht genau dem, was wir über das Verhältnis von Glaube und Sakrament bei Paulus wissen. Auch für ihn sind beide „keine konkurrierenden Wege der Heilszueignung“; „vielmehr gehören für Pls – wie insbesondere Gal 3,23–29 verdeutlicht – Glaube und Taufe untrennbar zusammen, ist die Taufe der Ort, an dem das Rechtfertigungsgeschehen für die Gläubigen als Heilszueignung konkretisiert wird“¹⁹¹.

¹⁸⁹ So z. B. *J. Roloff*, *Die Kirche im Neuen Testament* (NTD.E 10), Göttingen 1993, 292f.; *H.-J. Klauck*, *Die Johannesbriefe* (EdF 276), Darmstadt ²1995, 163–165; *ders.*, *Gemeinde* (s. Anm. 50) 199ff. (ebd. 201 Anm. 18, eine Auflistung der Vertreter dieser Hypothese).

¹⁹⁰ *B. Kollmann*, *Ursprung* (s. Anm. 55) 119.

¹⁹¹ Ebd. 119 Anm. 80.

Zweierlei sei zum Abschluss dieses Rekonstruktionsversuches festgehalten: Das Eucharistieverständnis, wie der Evangelist es voraussetzt, steht trotz einiger Besonderheiten (vgl. den Immanenzgedanken!) keineswegs abseits dessen, was auch aus anderen frühchristlichen Überlieferungen zum Herrenmahl (vgl. Did 9f.; 1Kor 10,3f.) bekannt ist¹⁹². Beachtlich ist überdies, dass wesentliche Elemente aus dem „eucharistischen Nachtrag“ (wie der Immanenz-Gedanke, aber auch die Vorstellung von der Eucharistie als einer supranaturalen Speise) nicht erst von der Redaktion aufgebracht wurden, sondern schon zum traditionellen Bestand an Eucharistiemotivik in der Gemeinde gehört haben dürften. Die Frage, die uns deshalb abschließend zu beschäftigen hat, lautet: Was macht das Spezifikum der Eucharistieauffassung aus, die der Redaktor mittels 6,4.23f.51c–58 in die „Brotrede“ eingebracht hat, wodurch ist diese veranlasst, was bezweckte sie?

4. Das Eucharistieverständnis der Redaktion

Drei Schritte stehen an: die Analyse des technischen Verfahrens der Redaktion in 6,51c–58 (4.1), die Identifikation der von ihr benutzten Überlieferungen (4.2) und schließlich die Erhebung ihrer Aussageabsicht (4.3).

4.1 Das technische Verfahren der Redaktion

Der Relecture-Block 6,51c–58 schreibt sich in die Vorlage ein unter Rückgriff auf zwei ihrer Vorgaben:

(1) Zunächst bedient die Redaktion sich eines doppelten *Stichwortanschlusses*: ὁ ἄρτος (V. 51c → V. 48.50.51a.51b [4mal]) und

¹⁹² Höchst beachtlich sind auch die Ausführungen von R. Meßner, Eucharistie (s. Anm. 143) 510f. (u.ö.), zur „Vorstellung einer Vermischung der göttlichen ‚Segenskraft‘ bzw. des Geistes mit dem Brot“ als Charakteristikum *syrischer* Eucharistietheologie: „Diese Vorstellung findet sich häufig in der syrischen Patristik: Der Geist ist sozusagen der Inhalt der Eucharistie; diese ist geisterfüllte, vom Geist durchwirkte und deshalb auch dem von ihr genießenden Menschen den Geist vermittelnde Speise, wie der Leib des irdischen Jesus vom göttlichen Geist durchdrungen war und deshalb dem Menschen das Heil vermittelt.“ – Zu eingeengt scheint die Perspektive zu sein, wenn F. Hahn, Das Herrenmahl bei Paulus, in: Paulus, Apostel Jesu Christi (FS G. Klein), Tübingen 1998, 29, zu 1Kor 10,3f. feststellt, dass die hier greifbare pneumatologische Deutung der eucharistischen Gaben ungewöhnlich sei, „weil sonst in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung die unmittelbar christologische Dimension eine entscheidende Rolle spielt“.

ἐσθίειν (V. 52 → V. 49.50b.51b [3mal]). Dabei kehrt sie beidesmal nach vorne, was in der Vorlage nur impliziert war: die eucharistische Bedeutung der Termini.

(2) Der Epilog der ursprünglichen Komposition der „Brotrede“ 6,60–63 samt „Nachspiel“ in 6,66–71 erzählte davon, dass „viele“ Jünger an Jesu Präexistenz-Anspruch Anstoß nahmen und sich von ihm trennten; der Evangelist sah darin die Weggabelung zwischen johanneischer Kirche und dem in der Synagoge verbleibenden Judenchristentum vorgezeichnet.

Diese *szenische Konfiguration* nimmt nun die Redaktion zum Anlass, das johanneische Schisma, die spätere Spaltung der Gemeinden, die der Redaktor selbst miterlebt hat, in sie einzutragen und so ein Stück Aufarbeitung des durch dieses Schisma ausgelösten Traumas zu leisten. *Eine zunächst anders gelagerte Konflikt-erzählung wird zur Folie für eine zweite solche Erzählung*, wobei der Einschub 6,52–58 mit seinem 6,60–63 genau analogen Formschema von Anstoß (V. 52) und Antwort Jesu (V. 53–58) den neuen Konfliktpunkt genau markiert. Den Auslöser dazu bietet Vers 51c, ein Scharniervers, der gezielt auf die „Abendmahlsworte“ Jesu anspielt.

4.2 Der Rekurs auf den „Einsetzungsbericht“ und die Frage nach weiteren in 6,51c–58 verarbeiteten Überlieferungen

(1) Dass die „Abendmahlsworte“ Jesu den Hintergrund von 6,51c bilden, ist *common sense*. Doch vergisst man dabei zumeist 6,23 (Redaktion), was oft genug zu kurzschlüssigen Urteilen über das Eucharistieverständnis der Redaktion verleitet. Dass aber 6,23 und 6,51c zusammengehören, belegt die folgende Synopse, welche die Nähe von Joh 6,23.51c vor allem zum lukanisch-paulinischen „Einsetzungsbericht“ erweist:

Joh 6,23.51c ἔφαγον τὸν ἄρτον	1Kor 11,23f.	Lk 22,19
εὐχαριστήσαντος τοῦ κυρίου (V. 23b)	ὁ κύριος Ἰησοῦς ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν	καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν

ὁ ἄρτος δὲ ὄν ἐγὼ δώσω		καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου
ἡ σὰρξ μου ἐστίν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς (V. 51c)	καὶ εἶπεν τοῦτό μου ἐστίν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν	καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον
Joh 6,23.51c sie aßen <i>das Brot</i> , <i>nachdem Dank gesagt hatte der Herr</i>	1Kor 11,23f. <i>der Herr Jesus nahm Brot und sagte Dank,</i> <i>brach (es)</i>	Lk 22,19 <i>und nahm Brot, sagte Dank,</i> <i>brach (es)</i>
Das Brot aber, das ich <i>geben</i> werde, <i>mein</i> Fleisch ist es <i>für</i> das Leben der Welt	und sprach: Dies ist <i>mein Leib</i> , <i>der für euch</i>	und <i>gab</i> (es) ihnen sagend: Dies ist <i>mein Leib</i> <i>der für euch gegebene</i>

Die Nachbarschaft von Joh 6,23b.51c zu Lukas und Paulus zeigt sich an folgenden Merkmalen: Im Unterschied zu Mk 14,22 par. Mt 26,26 (εὐλογήσας: „er sprach den Segen“) heißt das Gebet über das Brot bei Joh/Lk/Pl „*Danksagung*“; es spricht jeweils der κύριος, der Herr (Joh/Pl). Hat bei Mk/Mt das Brot-Wort keine soteriologische Explikation zur Seite (es lautet ganz schlicht: τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου), so bezeugen die johanneische Redaktion, Paulus und Lukas unabhängig voneinander als Ergänzung zum Brotwort die ὑπὲρ-Formel. Bei Lukas und Paulus ist diese dem liturgischen Bezug der Überlieferung gemäß auf die Gemeinde bezogen („für *euch*“), wohingegen die johanneische Redaktion eine universale Fassung bietet: „für das *Leben der Welt*“. Gewiss besitzt diese Fassung einen Anhalt an der Überlieferung¹⁹³, doch greift die

¹⁹³ Mk 14,24/Mt 26,28 bieten das ὑπὲρ bzw. περί (Mt) in Verbindung mit einem πολλῶν, allerdings im Anschluss an das *Becher-Wort*. Dezidiert jüngst F. Hahn, Theologie II (s. Anm. 45) 553, dem zufolge „das universale ‚für des Lebens (sic!) der Welt‘ das ‚für viele‘ (Mk 14,24 par) in johanneischer Sprache aufnimmt (vgl. 6,33).“ Ein Beleg dafür ist Joh 1,29, wo sich die johanneische Äquivalenz des Terminus

Redaktion mit ihr zugleich die Vorlage 6,33 auf (ὁ ... ἄρτος τοῦ θεοῦ ... ζῶην διδοὺς τῷ κόσμῳ), wodurch deutlich wird, dass der Einschub die „Brotrede“ des Evangelisten zu seiner unhinterfragten Voraussetzung hat¹⁹⁴; indes besitzt nach unserer obigen Analyse auch schon Vers 33 implizit eucharistische Konnotationen.

Der gewichtigste Unterschied zwischen Joh 6,51c und den synoptischen „Einsetzungsberichten“ dürfte der terminologische Wechsel von σῶμα zu σάρξ sein. Wie er sich erklärt, wird weiter unten zu bedenken sein.

(2) Sehr wahrscheinlich entstammt auch das die Antwort Jesu eröffnende *Menschensohn-Wort* Vers 53 johanneischer Gemeindeüberlieferung¹⁹⁵. Nicht nur seine Einführung mit der Amen-Formel¹⁹⁶, auch seine Strukturgleichheit mit dem alten Tauf-Logion 3,3/5 spricht für diese Annahme. Das aber bedeutet, dass wir neben der spezifisch johanneisch-ignatianischen Gestalt der Abendmahls-worte einen zweiten Beleg für deren σάρξ/αἶμα-Terminologie in einem Gemeindevortrag besitzen. Worin die von diesem proklamierte (Lebens-) *Notwendigkeit* einer Teilnahme am eucharistischen Mahl gründet, ist eine Frage, die sich wohl nur im Rahmen einer Rekonstruktion des hier vorausgesetzten Eucharistieverständnisses und seiner Pragmatik insgesamt klären lässt; dem Spruch schon wegen seiner exklusiven Aussagestruktur „Sakramentalismus“ vorzuwerfen, blendet seine Kontextualität von vornherein aus.

κόσμος mit der Rede von den „Vielen“ über Jes 53,12 nachweisen lässt (vgl. unten Anm. 200). – Bemerkenswert ist, dass *H. Merklein*, *Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstradition*, in: ders., *Studien zu Jesus und Paulus* (WUNT 43), Tübingen 1987, 157–180, für die von ihm auf den Bahnen des *paulinisch-lukanischen* Überlieferungszweiges rekonstruierte nachösterliche „Ursprungsform“ des *Brot-Wortes* den folgenden Wortlaut postuliert: τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ πολλῶν διδόμενον (ebd. 167). Dazu bietet das Brotwort Joh 6,51c (ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς) eine genaue Parallele!

¹⁹⁴ Die zweite Anknüpfung an die Vorlage, die V. 51c vollzieht, ist die an V. 27 (τὴν βρώσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον, ἣν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑμῶν δώσει).

¹⁹⁵ *R. Bultmann*, Joh (s. Anm. 13) 175: „die Formulierung V. 53 (stammt) aus der liturgischen Sprache der Gemeinde“; *J. Becker*, Joh I 267: „Man darf annehmen, 6,53 enthalte den Kern der gesamten Antwort Jesu. Sie ist Quasizitat von Tradition.“ Die Gründe: „Der Vers kennt kontextfremd nicht den Ich-Stil. Nur hier im Abschnitt begegnet die Anrede in der 2. Person Plural: Angeredet ist die joh. Gemeinde. Es ist der einzige negative Bedingungssatz im Kontext. Es liegt eine in sich gerundete Aussage vor, die die konstitutiven Stichworte für das Herrenmahl: Fleisch essen und Blut trinken, enthält. Die Heilsgabe („Leben in sich haben“) ist sprachlich im Text singular.“ – Vgl. auch IgnSm 6,1 (ἐὰν μὴ πιστεύσωσιν εἰς τὸ αἶμα χριστοῦ ...)!

¹⁹⁶ Vgl. zuletzt *R.A. Culpepper*, *The Origin of the „Amen, Amen“ Sayings in the Gospel of John*, in: R.T. Fortna – T. Thatcher (ed.), *Jesus in Johannine Tradition*, London 2001, 260f.

4.3 Die eucharistische Relecture von Joh 6* durch die Redaktion

Bezieht man 6,4 und 6,23 in die Rekonstruktion des Eucharistieverständnisses der Redaktion mit ein, was bislang in der Forschung kaum geschah, dann ergeben sich beachtliche Aspekte.

4.3.1 Joh 6,4

Was verrät diese Notiz, vorausgesetzt, sie geht auf die Redaktion zurück, über deren Vorstellungen zum Verhältnis *Herrenmahl – jüdisches Paschafest*? Eine Antwort auf diese Frage kann nur sehr behutsam erfolgen. Kannte die Redaktion inzwischen die synoptischen Evangelien oder wenigstens eines von ihnen, etwa das des Lukas, nach dem die Stiftung der Eucharistie durch Jesus *innerhalb* eines Paschamahls erfolgte? Fest steht jedenfalls, dass die Redaktion den chronologischen Rahmen des Evangelienbuches der eigenen Gemeinde *nicht* gesprengt hat, wohl auch nicht sprengen wollte, denn die Zeitangabe ἦν δὲ ἑγγύς τὸ πάσχα entspricht genau der von 13,1 πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα. Mit anderen Worten: Die wunderbare Speisung Joh 6 samt anschließender „Brotrede“ „am folgenden Tag“ (V. 22) fand nach der Redaktion ebenso wie das Abschiedsmahl Jesu Joh 13 *vor* dem Paschafest statt. Darin unterscheidet sich die Notiz 6,4 übrigens von den nahezu wortgleichen Fest-Ankündigungen 2,13; 7,2 und 11,55, deren ἑγγύς die Reisen Jesu nach Jerusalem mit der Absicht motiviert, dass Jesus dann auch pünktlich *zum jeweiligen Fest* in der Heiligen Stadt ankommen kann; das ἑγγύς von 6,4 soll demgegenüber den Zeitpunkt des unmittelbar im Anschluss erzählten Geschehens, also der wunderbaren Speisung samt „Brotrede“, *vor* dem Paschafest festlegen. Handelt es sich bei 6,4 also um ein Signal des Redaktors an die Leser, die wunderbare Speisung des Volkes samt allen nachfolgenden Ereignissen in Joh 6 mit dem Abschiedsmahl Jesu im Kreis seiner Jünger Joh 13 zusammenzuschauen?

Zugunsten dieser Annahme könnten in der Tat zwei Indizien sprechen: (a) die Wiederaufnahme des τρώγειν (essen/verzehren) aus dem eucharistischen Nachtrag 6,54.56 im entsprechend geänderten Zitat Ps 41,10 in 13,18 (ὁ τρώγων μου τὸν ἄρτον [wer mein Brot isst] ...) ¹⁹⁷ sowie (b) die Umgestaltung der Verräter-

¹⁹⁷ Vgl. J. Kügler, Jünger (s. Anm. 91) 152–157 (Lit.). – Zur Wahl von τρώγειν in 6,54.56 siehe unten Anm. 235!

figur Judas zum Prototyp der Sezessionisten sowohl in 6,64 als auch in 13,18¹⁹⁸.

Wirkt bekanntlich beim Evangelisten die Pascha-Typologie markant auf seine Deutung des Kreuzestodes Jesu ein¹⁹⁹, so steht sein Eucharistieverständnis, soweit wir es rekonstruieren konnten, wohl nicht in deren Schatten; das zweite nachösterliche Stadium des „Einsetzungsberichts“, also dessen nachträgliche redaktionelle Einpflanzung in den Paschamahl-Rahmen Mk 14,22–25 par. (vgl. unten den Exkurs), war ihm wohl unbekannt. Dass sich diesbezüglich bei der Redaktion etwas geändert hätte, ist kaum anzunehmen, jedenfalls textlich nicht festzumachen²⁰⁰.

4.3.2 Joh 6,23

Wo sie das Brot gegessen haben, nachdem der Herr die Danksagung gesprochen hatte!

Jürgen Becker wirft dem Eucharistieverständnis der Redaktion Heilsindividualismus vor – „die feiernde Gemeinde“ sei „unwesentlich“ –, doch diese Notiz belegt genau das Gegenteil! Man feierte ein Mahl²⁰¹, das der Sättigung diente²⁰², aufgrund der Danksagung, die der Herr gesprochen – so das Verständnis der Speisungserzählung durch die Redaktion! –, aber auch Anteil am *geistlichen* Segen schenkte. Möglicherweise gewann dann auch in

¹⁹⁸ Ebd. 212–217. – Zum Zusammenhang des johanneischen Schismas (dazu unten Anm. 206) mit der Frage der Eucharistie vgl. unten S. 246!

¹⁹⁹ Vgl. 1,29.36; 18,28; 19,31.36. Vgl. zuletzt *H.U. Weidemann*, Tod (s. Anm. 121) 392–394.

²⁰⁰ Zum umstrittenen sühnetheologischen Verständnis des ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς in 6,51c vgl. unten S. 252! Denkbar wäre, dass 1,29 („siehe, das Lamm Gottes, welches die Sünde der Welt [τοῦ κόσμου] wegnimmt“) in einer auf das Paschalamm bezogenen, überdies sühnetheologischen Deutung aus der Feder der Redaktion mit 6,51c zusammengehört (*J. Becker*, Joh I [s. Anm. 2] 266: „die Aussage über den Heilstod Jesu in 6,51c [steht] nahe bei 1,29“). Die Partizipialwendung von 1,29 (ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου), die an der Parallelstelle 1,36 fehlt und Zusatz der Redaktion sein dürfte, entspricht genau dem hebräischen Text von Jes 53,12 (אֲנִי אֶשָׂא אֶשְׂרֵי אֲשֶׁר עָלָיו = er aber hat die Sünde vieler getragen), was am Singular „Sünde“ ersichtlich ist (anders die LXX-Fassung, die den Plural hat: καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν). Daraus ergibt sich dann auch die Äquivalenz des Terminus κόσμος in 1,29 und 6,51c mit der Rede von den „Vielen“!

²⁰¹ ἐσθίειν ἄρτον heißt auch *Mahl halten* (vgl. Lk 14,1.15), wobei die Redaktion freilich durch Hinzufügung des Artikels τὸν der traditionellen Wendung einen besonderen Akzent verleiht. – Rätselhaft ist das Urteil von *K. Berger*, Anfang (s. Anm. 3) 217, zu Joh 6: „Aber in Joh 6 ist nur die Gleichsetzung von Jesus und Brot belegt, ohne den Kontext eines Mahls.“

²⁰² Joh 6,12a: ὡς δὲ ἐνεπλήσθησαν. Damit vgl. Did 10,1: μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι.

solchem eucharistischen Deute-Horizont der Befehl Jesu Vers 12, die übrig gebliebenen κλάσματα zu sammeln, mit der ausdrücklichen Motivierung: ἵνα μὴ τι ἀπόληται („damit nichts verdirbt“), sekundär eine tiefere Bedeutung – „als wenn es mit den Broden [,] für die er das Dankgebet gesprochen hat, eine besondere Bewandnis hätte“²⁰³! Zur eucharistischen Deutung der Speisungserzählung durch die Redaktion, die uns heute *aufgesetzt* vorkommt, darf man daran erinnern, dass selbstverständlich noch zu Zeiten der Redaktion dem Eucharistiegebet über den Gaben die *Primärrolle* bei der Feier zufiel (*nicht* dem „Einsetzungsbericht“)²⁰⁴, was m.E. überhaupt erst die Möglichkeitsbedingung dafür bot, eine Speisungserzählung wie die aus Joh 6,5–13 in eucharistisches Licht zu tauchen.

4.3.3 Joh 6,51c–58

Ohne eine möglichst genaue Erhebung des gemeindlichen Kontextes, der die eucharistische Relecture von Joh 6* verursacht hat, wird man Joh 6,51c–58 nicht verstehen (4.3.3.1). Auch wenn ein solcher Versuch natürlich hypothetisch bleiben muss, ist nur so eine plausible Antwort auf die Frage zu erhalten, was den terminologischen Wechsel von σῶμα hin zu σὰρξ verursacht bzw. ihm sein christologisches Gewicht verliehen hat (4.3.3.2). Ist nicht auszuschließen, dass ein solcher Wechsel den Versuch darstellt, eine kontroverse *christologische* Position im „Einsetzungsbericht“ der Gemeinde selbst festzuschreiben, dann stellt sich die Frage, welche pragmatische Rolle diesem zufiel (Exkurs). Was beinhaltet schließlich das fein gesponnene Netz von Überlieferungen (6,51c.53) und Traditionen in 6,51c–58 für das Eucharistieverständnis der Redaktion im einzelnen (4.3.3.3)?

4.3.3.1 Zur Kontextualität von 6,51c–58

Anliegen des Evangelisten war es, gegen eine judenchristliche Aszendenz-Christologie die Deszendenz Jesu, seine Präexistenz und göttliche Hoheit als Voraussetzung für ein sachgemäßes Verstehen des zentralen Ostergeschehens herauszuarbeiten. Wie das oft im Leben geschieht: Diese Position entwickelte sich im johan-

²⁰³ E. Schwarz, Aporien im vierten Evangelium IV: NGWG.PH (1908) 498; „die Brode sind heilig und es darf nichts von ihnen umkommen“, mit Hinweis (ebd. Anm. 1) auf ConstAp 8,13a E: „ὅταν πάντες μεταλάβωσι καὶ πάσαι [vgl. im Evangelium 6,12 ὡς δὲ ἐνεπλήσθησαν], λαβόντες οἱ διάκονοι τὰ περισσεύσαντα εἰσφέρέτωσαν εἰς τὰ παστοφόρια.“ Vgl. auch H. Schlier, Johannes 6 (s. Anm. 138) 109.

²⁰⁴ Dazu vgl. unten den Exkurs im Anschluss an 4.3.3.2!

neischen Kreis in einer Weise weiter, die genau das andere Extrem hervorbrachte: ein Bekenntnis zur Göttlichkeit Christi, welches seine Menschheit soteriologisch entleerte.

Die konkrete Form, die eine solche Christologie annahm, war nach dem Zeugnis von 1 und 2Joh sehr wahrscheinlich die einer *dualistischen Tauf- und Trennungskristologie*, der zufolge der „Geist“ Gottes auf Jesus aus Anlass seiner Taufe hinabkam, ihn von da an zum Offenbarer in Wort und Tat befähigte, um ihn vor oder bei seinem Tod (Joh 19,30: „er übergab den Geist [τὸ πνεῦμα]“) wieder zu verlassen, frei zu werden, auszuströmen – zum Heil all derer, die an ihn glauben, auf dass auch sie sich, von ihrer Taufe an, durch ihn aus den Niederungen des Daseins zu Gott hinaufziehen lassen²⁰⁵.

Über dieser Taufkristologie, die mit der Menschheit Jesu auch die soteriologische Tiefe seines Sterbens entwertete, samt ihren nicht zuletzt die Ethik verderbenden Entweltlichungstendenzen kam es im johanneischen Kreis (in Kleinasien) zu dem oben bereits erwähnten Schisma mit der Folge, dass die Hyper-Johannäer die Gemeinden verließen²⁰⁶. Von Hyper-Johannäern kann man sprechen, weil sie sich sehr wahrscheinlich auf das Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt, eben auf das für alle maßgebende Gemeindebuch, berufen haben. So werden sie auch 6,63 als Kronzeugen für ihre Überzeugungen gelesen haben. Bestätigt der Evangelist hier nicht selbst, dass an der sarkischen Gestalt Jesu *nichts* liegt, dafür *alles* an dem Geist Gottes, der in ihm Wohnung genommen hat?

4.3.3.2 Der terminologische Wechsel von σῶμα zu σὰρξ im „Einsetzungsbericht“

Auf die Frage, warum Joh 6,51c σὰρξ und nicht σῶμα wie in den uns bekannten Fassungen des „Einsetzungsberichts“ bietet, hat die Forschung im wesentlichen drei Antworten gegeben:

(1) σὰρξ sei eine frühe „Übersetzungsvariante“ eines ursprünglichen hebräischen oder aramäischen Terminus²⁰⁷ bzw. gar dessen *älteste* griechische Wiedergabe²⁰⁸.

²⁰⁵ M. Theobald, Fleischwerdung (s. Anm. 51) 401–421. Ebenso H.-J. Klauck, Johannesbriefe (s. Anm. 189), 147–149.

²⁰⁶ So jedenfalls sieht es 1Joh 2,18f., wo von ihrem „Weggehen“ (ἐξῆλθον) gesprochen wird; andererseits verrät 1Joh 4,4, dass sie missionarisch durchaus erfolgreich waren. Vielleicht war nicht die Gruppe der Sezessionisten, sondern die der durch die Redaktion und 1/2Joh vertretenen „Rechtgläubigen“ in der Minorität.

²⁰⁷ J. Jeremias, Abendmahlsworte (s. Anm. 163) 192 (der von Jesus benutzte Terminus könne nur hebr. שָׂרָף / aram. ܫܪܦܐ gewesen sein): „σὰρξ ist wörtliche, σῶμα sinngemäße griechische Wiedergabe“. So auch jüngst wieder Hahn, Theologie II (s. Anm. 45) 541.

²⁰⁸ R.E. Brown, John I (s. Anm. 53) 285: Joh – „the closest of the Gospels to the original eucharistic language of Jesus“.

(2) σάρξ sei unter dem Einfluss christologischer Bekenntnstradition, die vom *irdischen* Leben Jesu als der Sphäre des „Fleisches“ zugehörig gesprochen habe (in Abhebung von der des „Geistes“), sekundär auch in die Abendmahlsüberlieferung eingedrungen²⁰⁹.

(3) Die Ersetzung von σῶμα durch σάρξ sei die Leistung des Autors von 6,51c–58 gewesen, verbunden u. a. mit einem antidogetischen Interesse²¹⁰.

Ist die erste Lösung weniger wahrscheinlich²¹¹ und scheidet die dritte für den Fall aus, dass man die Einfügung von σάρξ anstelle von σῶμα durch die Redaktion als deren *individuelle, persönliche* Tat verstehen wollte, so wird man mit aller Behutsamkeit auf die zweite Lösung zusteuern. Zum einen liegt σάρξ tatsächlich im christologischen Trend der Zeit, zum anderen ist es bekanntlich auch bei Ignatius als eucharistischer Terminus neben αἶμα belegt²¹²; überdies bildet σάρξ – αἶμα ein auch in anderen Kontexten „überaus häufig vorkommend(es)“ Begriffspaar²¹³, das sich aufgrund der ihm eignenden Komplementarität seiner beiden Glieder geradezu anbot, σῶμα – αἶμα zu überformen. Man kann also mit guten Gründen die These vertreten, dass σάρξ bereits in die eucharistische Terminologie Eingang gefunden hatte, *bevor* sich mit diesem Begriff (wie auch bei Ignatius v. Antiochien, aber nicht

²⁰⁹ So *W. Bauer*, Joh (s. Anm. 112) 99, nach dem der terminologische Wechsel sich „leicht aus der die Fleischeserscheinung des Christus nachdrücklichst betonenden dogmatischen Sprache der Zeit“ erkläre.

²¹⁰ *H. Schürmann*, Joh 6,51c – ein Schlüssel zur großen johanneischen Brotrede, in: ders., Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament (KBANT), Düsseldorf 1970, 153 Anm. 14; *W. Wilkens*, Das Abendmahlszeugnis im vierten Evangelium: EvTh 18 (1958) 356.

²¹¹ *P. Stuhlmacher*, Theologie I (s. Anm. 186) 136: „Dem griechischen σῶμα entspricht am ehesten das hebräische Wort לֶחֶם bzw. aramäisch ܠܚܡܐ = Leib, Person; die Gleichsetzung von σῶμα (hebräisch לֶחֶם bzw. aramäisch ܠܚܡܐ) ist von Joh 6,52ff. her zwar möglich, aber etwas künstlich: Das Brot, mit dem Jesus sich identifiziert und das er austeilte, ist nicht bloß sein ‚Fleisch‘, sondern er selbst in Person.“

²¹² *L. Wehr*, Arznei (s. Anm. 40); ders. Das Eucharistieverständnis an der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert. Johannesevangelium und außerbiblische Traditionen, in: BiKi 57 (2002) 22–27. Im einzelnen vgl. IgnRöm 7,3; IgnPhld 4; IgnSm 7,1; aber auch *Justin*, Apol 1,66,2. Nach *L. Wehr*, Arznei (s. Anm. 91) 141, bestehen keine Zweifel daran, „dass Ign ein Einsetzungsbericht bekannt war, auf den er hier (sc. in Röm 7,3) bewusst Bezug nimmt“; ebd. 135: „Ob Ign die Bezeichnung σάρξ anstelle von σῶμα bereits vorgegeben war oder ob erst er die Änderung vorgenommen hat, um seine die Fleischeserscheinung Jesu so betonende Christologie mit der eucharistischen Sprache in Einklang zu bringen, ist mit einiger Wahrscheinlichkeit zugunsten der ersten Möglichkeit zu beantworten ...“. – Wenn *K. Berger*, Anfang (s. Anm. 3) 213, zu Joh 6,51c.53f. behauptet: „‚Fleisch und Blut‘ ist nicht Abendmahlsterminologie“, dann verschweigt er die Nähe zu Ignatius, und zwar aus durchsichtigen Gründen: Sie passt nicht zu seiner Einschätzung des Johannes als des ältesten Evangeliums!

²¹³ *J. Jeremias*, Abendmahlsworte (s. Anm. 163) 193.

überall bei ihm) antidoketische Absichten verbanden. Dann legt sich für die Vorgänge in der johanneischen Gemeinde die folgende Rekonstruktion nahe:

Konfliktherd in der johanneischen Gemeinde war zunächst die Christologie. Die Partei, die auf der unaufhebbaren soteriologischen Würde der *irdischen* Lebensgestalt Jesu beharrte, also die Menschwerdung des Logos sowie die soteriologische Relevanz des Sterbens Jesu betonte, wird auf den „Einsetzungsbericht“ in einer Fassung zurückgegriffen haben, die den aus christologischer Bekenntnisüberlieferung stammenden Terminus bereits enthielt²¹⁴; sie wird das getan haben, um die Konsequenz in der Glaubenspraxis einzuklagen: *Wer am Tisch des Herrn teilnimmt, „das Fleisch des Menschensohns isst und sein Blut trinkt“, der bekennt sich damit auch zur soteriologischen Würde der leibhaftigen, irdisch-menschlichen Gestalt Jesu!* Dass eine derartige Besetzung der Eucharistie-Theologie, verbunden vielleicht mit einer offensiv verfolgten Inanspruchnahme einer Deutehoheit über das Gemeindemahl, letztendlich zum Zerfall der Einheit, auch zur Aufgabe der eucharistischen Praxis auf der Gegenseite der Sezessionisten führte, kann man sich gut vorstellen (vgl. als Analogie IgnSm 7,1). Was auf den ersten Blick als Abendmahlsstreit erscheint, war in Wahrheit also ein tiefgreifender christologischer Dissens mit gravierenden Folgen für den Bestand der *einen* Gemeinde!

In dieselbe Situation gehört wohl auch das Amen-Wort 6,53, dessen exklusive Aussagestruktur genau der beschriebenen Konstellation entspricht, dass man nämlich der Teilnahme an der Eucharistie einen *status confessionis* zugesprochen hat: „Wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohns esst und sein Blut trinkt (euch also nicht zum *menschgewordenen* Christus bekennt), habt ihr das Leben nicht in euch!“

Exkurs: Gattung und Funktion des „Einsetzungsberichts“ in der frühen Kirche

Unbeschadet der nach wie vor wahrscheinlichen Annahme, dass der Kernbestand des in zwei Grundformen überlieferten „Einsetzungsberichts“ auf Jesus selbst zurückgeht²¹⁵, empfing er nach

²¹⁴ Bot das Evangelium selbst mit seiner dualistischen $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}/\pi\upsilon\epsilon\delta\mu\alpha$ -Terminologie (vgl. 3,5.6.8; 6,63) keinerlei Anknüpfungspunkt für die positive Gewichtung von $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}$ in der christologischen Bekenntnistradition, dann ist dies vielleicht auch ein Signal dafür, dass die Überlieferung des entsprechenden „Einsetzungsberichts“ dem johanneischen Kreis *von außen her* zukam.

²¹⁵ Für das Tun Jesu selbst ist der Terminus „Einsetzungsbericht“ mindestens ungenau, wenn nicht unpassend, denn Jesus hat nach allem, was wir wissen, eine *einmalige*

Ausweis seiner gattungsspezifischen Merkmale seine Ausprägung erst nach Ostern als eine Art *Kultätiologie*, welche die gottesdienstliche Praxis der Gemeinden durch Rekurs auf das Tun Jesu „in der Nacht, da er verraten wurde“ (1Kor 11,23)²¹⁶, legitimieren und normieren sollte²¹⁷. Dies war (vereinfacht gesprochen) das *erste* Stadium von insgesamt *drei*, die der „Einsetzungsbericht“ von seiner frühesten kultischen Formgebung an bis zum dritten und vierten Jahrhundert durchlaufen hat.

Als selbständige *Kultätiologie* (erstes Stadium) gehörte der „Einsetzungsbericht“ nicht in den eucharistischen Vollzug selbst hinein, sondern war Teil der Lehrüberlieferung, die der Instruktion der Gemeinde diente²¹⁸. Das lässt sich noch gut an 1Kor 11 be-

prophetische Symbolhandlung vollzogen (vgl. *M.D. Hooker*, *Signs* [s. Anm. 178] 48–54), die wohl die Fortsetzung der *Mahlgemeinschaft* gerade nach seinem Tod begründen, aber nicht *qua Symbolhandlung* (d. h. mit Gestus [Brechen des Brotes bzw. Kreisenlassen des einen Bechers] und prophetischen Deuteworten) *wiederholt* werden wollte (dem entspricht der oben skizzierte Befund zur Funktion des „Einsetzungsberichts“ in der frühen Kirche). Ältere Lit. zum Stichwort „Zeichenhandlung“ bei *H. Schürmann*, *Das Weiterleben der Sache Jesu im nachösterlichen Herrenmahl*. Die Kontinuität der Zeichen in der Diskontinuität der Zeiten (1975), in: ders., *Jesus – Gestalt und Geheimnis*. Gesammelte Beiträge, ed. K. Scholtissek, Paderborn 1994, 262 mit Anm. 66.

²¹⁶ Diese für das Verständnis des Herrenmahls wichtige Zeitangabe findet sich explizit zwar nur in 1Kor 11,23, dürfte aber für die vormarkinischen Überlieferung Mk 14,22–24 gleichfalls voraussetzen sein (zum *παρεδίδото* 1Kor 11,23 vgl. Mk 14,18.21, zum Motiv der „Nacht“ Mk 14,17+30); andernfalls wäre unerklärlich, warum Mk (worin ihm Mt und Lk gefolgt sind) den „Einsetzungsbericht“ gerade an dieser Stelle in die alte Passionsgeschichte implantiert hat. Es gibt folglich keinen Grund, für den Ursprung der „Abendmahlsüberlieferung“ einen anderen historischen Haftpunkt geltend zu machen als allein das *letzte* Jerusalemer Mahl Jesu mit den Seinen „in der Nacht, da er verraten wurde“. – Anders *H. Windisch*, *Johannes* (s. Anm. 175) 78, nach dem Joh zufolge „die Stiftung des Abendmahls nicht auf das Leidenspassah und auf die letzte Mahlzeit zurück(geht), sondern auf ein früheres Passah, auf die wunderbare Speisung, die Jesus damals den galiläischen Volksmassen hat zuteil werden lassen. Damals ist es gewesen, dass Jesus von ihm geweihtes und wunderbar vermehrtes Brot den Menschen zu essen gegeben; damals ist es gewesen, dass er – im Anschluss an diese wunderbare Mahlzeit – das Essen von seinem Fleisch und das Trinken von seinem Blut gefordert und damit eingesetzt hat. Die Eucharistie der Kirche ist nichts anderes als eine rituelle Nachahmung (und Erweiterung) dieser Ur-Speisung und eine liturgische Ausführung der Bildrede, die in der ihr folgenden Rede vorliegt“; bei der letzten Mahlzeit habe Jesus „die Fußwaschung gestiftet“.

²¹⁷ Zum „Einsetzungsbericht“ als *Kultätiologie* vgl. *P. Neuenzeit*, *Das Herrenmahl*. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung (StANT 1), München 1960, 96–100; *H.-J. Klauck*, *Herrenmahl* (s. Anm. 85) 297f.; *O. Hofius*, *Herrenmahl* (s. Anm. 188) 203 (ebd. Anm. 1 weitere Lit.).

²¹⁸ Grundlegend ist die Arbeit von *H.-Ch. Schmidt-Lauber*, *Die Eucharistie als Entfaltung der verba testamenti*, Kassel 1957, 63f.76.138ff.; vgl. auch seinen Übersichtsartikel im *Handbuch der Liturgik* (2003), *Eucharistie* (s. Anm. 153), daraus S. 229–231 („Die Funktion des Einsetzungsberichts“); 231: „Als Resultat unserer Überlegungen kann festgehalten werden: Die Rezitation der verba testamenti gehört – ob-

obachten, wo Paulus diese Überlieferung als kritische Autorität zur Beurteilung von in Korinth entstandenen Missständen beim „Herrenmahl“ heranzieht, aber auch an Justin, für den die *verba institutionis* die Gründe dafür benennen, dass die eucharistischen Gaben von „gewöhnlichem Brot“ und „gewöhnlichem Trank“ zu unterscheiden seien (vgl. 1Apol 66,1f.). Nun hat Justin die „Einsetzungsworte“ nicht mehr (wie Paulus) als selbständige katechetische Überlieferung, sondern nach eigenen Worten als Teil der Evangelienliteratur kennengelernt. Damit kommt dann aber das *zweite Stadium* in den Blick, in welches der „Einsetzungsbericht“ mit den Synoptikern eingetreten ist²¹⁹.

Ursprünglich eine *selbständige* Überlieferung, dürfte es wohl der älteste Evangelist, Markus, gewesen sein, der den „Einsetzungsbericht“ in die ihm vorgegebene Passionsüberlieferung implantiert hat²²⁰, mit der Folge, dass jener der übergeordneten Szenerie gemäß nun nicht mehr von einem unspezifischen (Abschieds-)Mahl handelt, sondern Teil der Paschamahl-Erzählung wurde, obwohl die Überlieferung von Haus aus „keinerlei Hinweis auf ein Passamahl“ enthält²²¹. Matthäus ist dem ältesten

wohl es sich um einen begründenden Text handelt, der sich auch zur narrativen Prädikation eignet – nicht zu dem ursprünglichen Bestand des Eucharistiegebets, sondern in die bei der Mahlfeier geschehene oder ihr vorausgehende Verkündigung“. Ein wichtiges Element der Argumentation stellt die Analogie zur Gattung der jüdischen Festeshaggada, gleichfalls Texte einer Metaebene, dar. – Ebenso *O. Hofius*, Herrenmahl (s. Anm. 188) 229 mit Anm. 148.149; *J. Roloff*, Gottesdienst (s. Anm. 157) 51, sowie *ders.* Herrenmahl und Amt im Neuen Testament, in: *KuD* 47 (2001) 80 Anm. 40. Bereits *H. Schürmann*, Der Einsetzungsbericht Lk 22,19–20. II. Teil [...] (NTA XX,4), Münster 1970, 144–149, hatte gegen einen breiten Forschungskonsens bestritten, dass die „Einsetzungsberichte“ bei der Gemeindefeier rezitiert wurden, und hat sie als reine Rubriken eingestuft. – Anders *H.-J. Klauck*, Herrenmahl (s. Anm. 85) 298 (im Anschluss an *L. Goppelt*, Gottesdienst [s. Anm. 186] 442f.): „Die eigentlichen Deuteworte [...], die ohne rudimentäre Rahmung kaum benutzt und tradiert werden konnten, möchte man sich am liebsten doch als Spendeformeln zu den Mahlelementen denken“. So jetzt auch *D. Wendebourg*, Noch einmal „Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen?“ Auseinandersetzung mit meinen Kritikern: *ZThK* 99 (2002) 424 Anm. 106 (über ihre Ausführungen von 1997 hinaus): „Als liturgischer Ort, an dem sie (sc. „die von den Teilnehmern vorausgesetzte Identität der Elemente als Leib und Blut Christi, auf deren Empfang der ganze Ritus zielt“, entsprechend den *verba institutionis*) zur Sprache gekommen wäre, ließe sich am ehesten die Distribution denken – jener Teil der Feier, über dessen Gestaltung in der frühen Zeit wir am wenigsten wissen.“

²¹⁹ Man darf davon ausgehen, dass das erste Stadium vom zweiten nicht einfach abgelöst wurde, sondern dass es eine Überlappung gab: Auch nachdem der „Einsetzungsbericht“ in die Passionserzählung der Synoptiker implantiert worden war, dürfte er noch eine gewisse Zeit als selbständige Überlieferung weiterexistiert haben; wie lange, das entzieht sich unserer Kenntnis.

²²⁰ Vgl. oben Anm. 52!

²²¹ So zu Recht *O. Hofius*, Herrenmahl (s. Anm. 188) 211, zur Überlieferung von

Evangelisten darin gefolgt, und Lukas hat die bei Markus noch künstliche Verschränkung von Pascha-Rahmen und Eucharistische-Stiftung in ein plausibleres Gesamtbild überführt.

Das dritte Stadium in der Geschichte des „Einsetzungsberichts“ wird schließlich da erreicht, wo er Teil und Mitte des eucharistischen Hochgebets wird²²². Den ältesten Beleg dafür bietet die aus dem frühen 3. Jahrhundert stammende, zumeist Hippolyt von Rom zugeschriebene *Traditio Apostolica* mit ihrer für die erste Eucharistiefeyer eines neugewählten Bischofs bestimmten Agenda (TradAp 4). „Für die syrische Tradition kann man bis ins 4. Jahrhundert hinein einen liturgischen Gebrauch der Einsetzungsworte nicht mit Sicherheit annehmen“²²³. Dann aber setzen sie sich quer durch alle Kirchen der Christenheit als Kern der eucharistischen Hochgebete durch, wobei auch erstmals im 4. Jahrhundert, bei Ambrosius und Chrysostomus, ihr konsekratorisches Verständnis greifbar wird: „Durch welche Worte geschieht denn die Konsekration, und wessen Worte sind es? Die des Herrn Jesus“, heißt es bei Ambrosius²²⁴, und bei Chrysostomus liest man: „Es heißt: ‚Das ist mein Leib‘. Dieses Wort verwandelt die daliegenden Gaben“²²⁵.

1Kor 11,23b–25, was analog aber auch für Mk 14,22–24 gilt. – Für die paulinische Paradosis stellt er fest: Sie „gibt uns (...) eine Beschreibung der Abendmahlshandlung Jesu, die die typischen rituellen Elemente einer jüdischen Mahlzeit aufweist“ (ebd.); vgl. auch Anm. 227!

²²² Eine plausible Erklärung für diesen Prozess bietet wiederum *H.-Ch. Schmidt-Lauber*, *Eucharistie* (2003, s. Anm. 153) 231: „Als das mit der Verkündigung verbundene Sättigungsmahl aus der Verbindung mit dem Herrenmahl entlassen wurde, war es nur allzu verständlich, dass die Abendmahlsparadosis in die eucharistische Liturgie selbst hineingelange.“

²²³ *D. Wendebourg*, *Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen? Zur gegenwärtigen Diskussion über Martin Luthers Gottesdienstreform und ihr Verhältnis zu den Traditionen der Alten Kirche*, in: *dies.*, *Die eine Christenheit auf Erden. Aufsätze zur Kirchen- und Ökumenegeschichte*, Tübingen 2000, 170. Ähnlich *R. Meßner*, *Eucharistie* (s. Anm. 143) 502: „die Passionsanamnese als zentrales Motiv der Eucharistie hat, wie die ‚großkirchliche‘ Orthodoxie überhaupt, in Syrien erst nach und nach, und vorherrschend erst seit dem 4. Jahrhundert, Fuß gefasst.“ Dafür bieten nach seiner literarkritischen Analyse die sechs „Eucharistien“ der Thomasakten einen anschaulichen Beleg: Nur in zwei von ihnen (ActThom 49f.158) werden Leib und Blut Christi als eucharistische Gaben genannt, Kap. 158 im Rahmen einer Passionsanamnese. Diese Passagen gehören aber einer literarisch sekundären Schicht an (ebd. 458–503).

²²⁴ *De sacr IV 4,14: consecratio igitur quibus verbis est et cuius sermonibus? Domini Jesu*. Dazu vgl. des näheren *J. Schmitz*, in: *Ambrosius, Über die Sakramente. Über die Mysterien*. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von J. Schmitz (FC 3), Freiburg 1990, 57: „Wann, an welchem Ort, durch wen und aus welchen Überlegungen heraus die Lehre von der verwandelnden Kraft der Jesusworte entwickelt worden ist, konnte bisher nicht geklärt werden. Weder Ambrosius noch Chrysostomus bieten uns dazu einen Hinweis.“

²²⁵ *De proditioe Judae homilia 1,6* (PG 49,380): Τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα, φησί. Τοῦτο τὸ ῥῆμα μεταρρυθμίζει τὰ προκείμενα. Vgl. *H.-Chr. Schmidt-Lauber*, *Eucha-*

Bemerkenswert ist für dieses dritte Stadium des „Einsetzungsberichts“ als Teil der eucharistischen Hochgebete, dass in einem Punkt der Zustand der ursprünglichen Überlieferung wiederhergestellt wird: Die Hochgebete sprechen m. W. nirgends von einem Paschamahl als Ort der Stiftung der Eucharistie, sondern setzen voraus, dass es sich um ein feierliches Abschiedsmahl gehandelt hat, das in der Nacht stattfand, in der Jesus verraten wurde.

Gehört also der „Einsetzungsbericht“ ursprünglich in die Lehrüberlieferung und nicht zum eucharistischen Vollzug selbst, so normiert er als Kultätiologie doch dessen Vollzug: Über das gebrochene Brot und den Becher ist ihm zufolge jeweils ein Dank- bzw. Segensgebet zu sprechen, wobei die paulinische Überlieferung auch deutlich den Ort dieser Gebetshandlungen zu erkennen gibt²²⁶: Beide umschließen ein Sättigungsmahl; eröffnet wird dieses vom Ritus des Brotbrechens samt Dankgebet über das Brot, den Beschluss der Feier macht das (freilich nicht eigens erwähnte) Segensgebet über den Becher „nach dem Mahl“²²⁷. Über den Inhalt der Gebete selbst verlautet indes nichts. Die ältesten Formulare, die wir für sie kennen, stammen, wie oben schon erwähnt, aus Did 9f., wobei wir annehmen dürfen, dass die Gebete lange Zeit frei gesprochen wurden – gewiss in pneumatischem Überschwang,

ristie (2003, s. Anm. 153) 218–221 („Das 4. Jahrhundert und die Ausbildung der Konsekrationstheologie“).

²²⁶ Nicht ganz so deutlich liegen die Verhältnisse bei den synoptischen Fassungen des „Einsetzungsberichts“, obwohl auch diese ihren Rubrik-Charakter (trotz verstärkter narrativer Einbindung) nicht verloren haben. So vermittelt der markinische „Einsetzungsbericht“ mit seiner Parallelisierung von Brot- und Becherwort den Eindruck, dass beides inzwischen zu *einer* eucharistischen Handlung zusammengewachsen ist (nur so ist auch nachvollziehbar, warum das Brotwort ohne jedes soteriologische Deutungselement auskommt – eben weil dieses im unmittelbaren Anschluss als Klimax des Ganzen das Becherwort krönt). Dazu passt die unscheinbare Änderung, die Lukas an dem von ihm rezipierten „Einsetzungsbericht“ des paulinischen Typs vorgenommen hat; heißt es bei Paulus: ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνήσαι (1Kor 11,25), so stellt Lk um: καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνήσαι (Lk 22,20): „Jetzt ist der Sinn: wie das Brot, so auch der Kelch, beide nach dem Mahl“ (H.-J. Klauck, Herrenmahl 310, mit Verweis auf Schürmann, Einsetzungsbericht [s. Anm. 218] 34f.). Das καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν Mk 14,22, das redaktionell sein dürfte (vgl. 14,18a), zeigt überdies soviel an, dass die *eine* eucharistische Handlung noch mit einem Sättigungsmahl verbunden war, an dessen Ende sie wahrscheinlich vollzogen wurde.

²²⁷ Das Segensgebet über dem Brot entspricht dem jüdischen „Ritus des Tischgebets vor der Mahlzeit, der sogenannten *birkat ham – mōšē*“. Mit dem ‚Brechen‘ des Brotes, das der Benedizierende dann an die Tischgenossen austeilt, wird das Mahl eröffnet. Den Beschluss des Mahls bildet die *birkat ham-māzōn*, das Tischgebet *nach* dem Mahl. Von diesem Gebet sprechen die Worte ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνήσαι V. 25a. Zu dem Adverb ὡσαύτως ist ... das Prädikat ἔλαβεν εὐχαριστήσας (er nahm den Kelch und sprach den Lobspruch [d. h. das Dankgebet]) zu ergänzen“ (O. Hofius, Herrenmahl [s. Anm. 188] 211f.).

aber doch auch auf der vorgezeichneten Bahn geprägter Motive und Themen²²⁸. Fest steht, dass es sich bei diesen „Danksagungen“ (denen die Feier ihren geläufigsten Namen verdankt) genau um das perlokutionäre Wortgeschehen handelt, welches ihre Herzmitte ausmacht: *die Herabrufung des göttlichen Segens – des Geistes Gottes – auf die Gaben von Brot und Wein!*

Wenn man Joh 6,4.23.51c, aber auch Joh 6* dieser Übersicht zuordnet, dann ergeben sich noch einmal beachtliche Vertiefungen der bisherigen Ergebnisse, und zwar in dreifacher Hinsicht:

(1) Die Gestalt des „Einsetzungsberichts“, auf die die Redaktion sich bezieht, gehört dem *ersten* Stadium seiner Entwicklungsgeschichte an. Anlässlich 6,4 sahen wir, dass auch die Redaktion (wie der Evangelist) von der sekundären Einbettung des „Einsetzungsberichts“ in die Paschamahl-Erzählung nichts weiß.

(2) Wie Paulus in 1Kor 11 die Überlieferung des „Einsetzungsberichts“ als theologische Instanz einsetzt, um Fragen einer sachgemäßen Eucharistiepraxis autoritativ, d. h. unter Rekurs auf die Autorität des „Herrn“, zu entscheiden, so benutzt die johanneische Redaktion analog in 6,51c ein zentrales Element des „Einsetzungsberichts“ ihrer Gemeinde, um diesmal kein praktisches Problem, sondern ein solches der Orthodoxie zu klären. In beiden Fällen steht der „Einsetzungsbericht“ als Element der Lehrüberlieferung gleichsam auf einer *Metaebene*. Nur so wird es plausibel, dass der „Einsetzungsbericht“ in der johanneischen Gemeinde mit seiner $\sigma\rho\xi$ -Terminologie als Instrument theologischer *Argumentation* genutzt werden konnte.

(3) Die eigentlichen Eucharistiegebete bilden, wie oben ausgeführt, die eucharistische *Primärebene*. Die motivkritische Analyse von Joh 6* macht es wahrscheinlich, dass der Evangelist die geprägten Wendungen „Brot des Lebens“ und „Brot Gottes“, aber auch sein pneumatologisches Verständnis (vgl. 6,27.63) von *dorthier* bezogen hat. Auch 6,51b könnte ein unmittelbar gottesdienstliches Fragment sein.

4.3.3.3 Inhaltliche Akzente des Eucharistieverständnisses der Redaktion

(1) Die Redaktion ist die Arbeit *einer Gruppe*, nicht die eines einsamen Autors, der nur für sich selbst spricht! Das zeigt schon die starke *Bindung* der Verse an *Gemeindeüberlieferungen*, in deren Arrangement und knapper Kommentierung die Intention der Redaktion aufscheint.

²²⁸ Dazu vgl. oben Anm. 153!

(2) Der *Scharniers* 51c, der auf dem eucharistischen Brotwort basiert, hat formal die Funktion, den Themenwechsel deutlich zu markieren, inhaltlich liegt sein Gewicht auf dem Signalwort ἡ σὰρξ μου bzw. genauer: auf der Identifikation von ὁ ἄρτος und ἡ σὰρξ μου:

Das Brot aber, das ich geben werde (δώσω), ist mein Fleisch für das Leben der Welt.

Natürlich setzt diese die Zukunft antizipierende Aussage den *Tod Jesu* voraus, reflektiert aber nicht darauf, *auf welche* Weise dieser Tod Jesu für die Welt zum Segen wurde, sondern konstatiert nur, *dass* er ihrem Leben diene. So interessiert hier auch nicht der im ὑπέρ des vorausgesetzten Brotwortes wohl ursprünglich enthaltene Sühnegedanke²²⁹, sondern fokussiert ist die *Radikalität* der Hingabe Jesu, insofern dem Signalwort σὰρξ zufolge der Tod ihn eben in seiner *Fleischlichkeit* erfasste, d. h. in der Tiefe seines *ganzen menschlichen* Daseins. Geht es der Redaktion also um den Tod Jesu als Konsequenz und Vollendung seiner *Inkarnation*, so impliziert dieser Akzent keineswegs die Negation einer sühnetheologischen Deutung seines Todes, zumal diese andernorts in der R-Schicht durchaus markanten Ausdruck findet²³⁰.

(3) Die Identifikation von „mein Fleisch“ mit „dem Brot“ in Vers 51c – die entscheidende Pointe des Signalverses! – überhören die „Juden“, und so missverstehen sie die Aussage „anthropophagisch“, d. h. als ob Jesus „in grob sinnlicher Weise zum Blutgenuss und Kannibalismus aufgerufen“ hätte²³¹: „Wie kann dieser uns das Fleisch zu essen geben?“ (V. 52). Ineins damit entgeht ihnen auch die futurische, d. h. nachösterliche Dimension der Aussage; sie begreifen also nicht, dass Vers 51c nur *jenseits* des Todes Jesu Sinn machen kann (vgl. unten [5]). Folglich ist ihr unverständiger Protest (aus der Perspektive der johanneischen Gemeinde) Ausdruck ihrer anachronistischen Einstellung Jesus gegenüber: Sie bewegen sich immer noch auf der Ebene des *Irdischen*, die Wirklichkeit des

²²⁹ Dazu vgl. H. Schürmann, Joh 6,51c (s. Anm. 210) 151–166. Siehe aber auch oben Anm. 193 und 200!

²³⁰ Vgl. Joh 19,34 (αἷμα).35 (dazu M. Theobald, Der Jünger, den Jesus liebte. Beobachtungen zum narrativen Konzept der johanneischen Redaktion, in: Geschichte – Tradition – Reflexion III (FS Martin Hengel), Tübingen 1996, 245) sowie 1Joh 1,7 („das Blut Jesu reinigt uns von aller Sünde“); 2,2 („und er ist Sühne [ἵλασμός] für unsere Sünden“); 5,6.8. Anders L. Wehr, *Arznei* (s. Anm. 40) 270: „In V. 51d.e hat die Red den mit den zugrundeliegenden Stiftungsworten verbundenen Sühnegedanken ... endgültig gestrichen.“ Vgl. oben Anm. 200!

²³¹ P. Stuhlmacher, *Theologie II* (s. Anm. 30) 279. Blutgenuss stellt nach Lev 7,26f.; 17,10 (und mKer 5,1) ein Sakrileg dar.

Erhöhten ist ihnen verschlossen. Doch hat Vers 52 noch eine weitere Sinnschicht.

Die Redaktion hat im Vorwurf der „Juden“ den Protest des gegnerischen Gemeindeflügels porträtiert: „Wie kann dieser uns das Fleisch (τὴν σάρκα) zu essen geben“, wo er doch vom Bereich der σάρξ nicht wirklich tangiert ist?²³² Dass die Redaktion diesen Protest nicht „Jüngern“, sondern den „Juden“ in den Mund gelegt hat, spricht nicht gegen diese Deutung. Wie die Redaktion mit der Wahl des Schemas „(unverständige) Frage – Antwort (Jesu)“ als Rahmen für den Einschub die übergeordnete Konzeption der „Brotrede“ *formal* fortschreibt, so sollte auch nicht deren Makrostruktur gesprengt werden, der zufolge die „Jünger“ erst im Epilog, also ab Vers 60 öffentlich auf den Plan treten; die bis Vers 59 reichende Szene spielt dagegen noch in der Synagoge. Der Redaktion lag es daran, die eucharistische Relecture der „Brotrede“ am Ende ihres Hauptteils unterzubringen, als ihre Klimax, nicht als einen Appendix.

(4) Die Antwort Jesu auf den Einwurf der „Juden“ besteht aus dem überlieferten Amen-Wort Vers 53 samt Kommentar dazu in Vers 54–58. Was ist dessen Pointe? Beim „Scharniervers“ 51c, so sahen wir, kam es gemäß dem rezipierten Brotwort auf die Identifikation (ἔστιν) des eucharistischen „Brottes“ mit dem „Fleisch“ Jesu an, jetzt, in Vers 55, kehrt die Redaktion die Richtung der Identifikation um und akzentuiert so: „mein Fleisch ist wahrhaft (ἀληθῆς ἐστίν) *eine Speise*, und mein Blut ist wahrhaft (ἀληθῆς ἐστίν) *ein Trank*“²³³. Mit anderen Worten: Es ist das *Mahl von Brot und Wein*,

²³² Vgl. L. Wehr, *Arznei* (s. Anm. 40) 275. – Umstritten ist die Zugehörigkeit des von P⁶⁶ B bezeugten αὐτοῦ („sein Fleisch“) zum ältesten Text von V. 52. Sollte es ursprünglich gefehlt haben (dafür spricht abgesehen von seiner vergleichsweise schwächeren Bezeugung auch die Annahme, dass seine sekundäre Ergänzung im Sinne einer Verdeutlichung wahrscheinlicher ist als seine nachträgliche Tilgung), dann besäße V. 52 einen *grundsätzlichen* Charakter, der zu der hier gespiegelten alternativen Weltsicht der johanneischen Sezessionisten mit ihrer soteriologischen Entwertung der σάρξ gut passen würde.

²³³ Es gibt zwei Möglichkeiten, das doppelte ἀληθῆς (v.l. ἀληθῶς) zu deuten: Entweder: „Jesu Fleisch ist wirkliche, d. h. reale Speise, und sein Blut ist realer Trank!“ (R. Bultmann, *Joh* [s. Anm. 13] 176). Oder aber im Sinne eines ἀληθῆς (= wahr, zuverlässig): Jesu Fleisch und Blut sind „eine Speise und Trank, die das halten, was sie als Nahrung versprechen“; dann würde V. 55 „nicht den realistischen Akt des Essens und Trinkens, sondern die daran geknüpfte Zusicherung begründen: den Erwerb ewigen Lebens“ (R. Schnackenburg, *Joh II* [s. Anm. 47] 93). Die erste Deutung, so scheint mir, ist vorzuziehen, u. zw. aus folgendem Grund: Vom „Erwerb ewigen Lebens“ durch das eucharistische Mahl ist zuvor schon zweimal (!) die Rede: *negativ* im vorgegebenen Amen-Wort V. 53 (οὐκ ἔχετε ζωὴν) und *positiv* im ersten Kommentarsatz V. 54 (ἔχει ζωὴν αἰώνιον ...). Weil beide Verse, V. 53 und 54, gleichzeitig auch zum Ausdruck bringen, dass es sich „um reales Essen, nicht um irgendeine geistige Aneig-

das wirklich Anteil gibt an Fleisch und Blut Christi²³⁴. Wenn die Redaktion jenseits des Amen-Worts Vers 53 in ihrem Kommentar nicht mehr von einem ἐσθίειν (= essen) und πίνειν (= trinken), sondern von einem τρώγειν (= kauen/verzehren) und πίνειν (V. 54.56.57) spricht, dann ist das allerdings semantisch nicht überzubewerten, als ob jetzt ein drastisches Zerbeißen ausgesagt sein sollte²³⁵; nicht einmal dies ist gewiss, dass der Autor sein „Bestreben, das bildhafte Essen vom Himmelsbrot (φαγεῖν ἐκ V. 51b) vom wirklichen sakramentalen Essen zu unterscheiden“, durch die Wahl der Variante τρώγειν (statt ἐσθίειν) unterstreichen wollte²³⁶. Wenn es ihm in 6,53ff. dennoch sehr genau um wirkliches Essen und Trinken geht (und dies aus einer bestimmten Absicht heraus), dann findet das vor der spezifischen Wortwahl von τρώγειν bereits in der Emphase seinen Ausdruck, mit der hier auf engstem Raum gleich viermal das Wortpaar „essen und trinken“ bzw. „Speise und Trank“ hintereinander verwendet wird (V. 53.54.55.56), wozu sich ab Vers 57 noch zwei Belege für ein allein stehendes τρώγειν gesellen (V. 57.58). Fragt man, warum die Redaktion nach Ausweis vor allem von Vers 55 (2mal: ἀληθῆς) den *realen* Vollzug des eucharistischen Mahls im Essen und Trinken betont, dann genügt es m. E. nicht, auf die Absicht zu verweisen, die Differenz zur Metaphorik des

nung“ (*Bultmann*, Joh [s. Anm. 13] 176) handelt, liegt es nahe, dass der zweite Kommentarsatz V. 55 jetzt genau diesen Aspekt unterstreichen soll (so zuletzt auch *B. Schwank*, Joh [s. Anm. 132] 222).

²³⁴ Natürlich setzt das den im ersten großen Teil der Brotrede thematisierten *Glauben* voraus (vgl. bereits oben 3.4 unter Punkt 4! [S. 236]). *H. Schlier*, Johannes 6 (s. Anm. 138) 118: „Beides (sc. der Glauben und das sakramentale Essen und Trinken) steht in dem ersten und zweiten Teil der Rede nebeneinander und das innere Verhältnis beider bleibt ungeklärt. Nur soviel wird sichtbar, dass der Glaube das ist, was zugrunde liegt und die Anteilhabe eröffnet. Als solcher ‚verschafft‘ er die Lebensspeise. Aber offenbar ist mit dem Glauben allein die Anteilhabe noch nicht vollendet, sondern erst durch Essen und Trinken ...“.

²³⁵ Im klassischen Griechisch hatte τρώγειν zwar die Bedeutung von „zerbeißen, zerkaugen, fressen“, doch für das hellenistische Griechisch gilt, was *Liddell-Scott*, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1968, 1832, notiert: „later, simply *eat*, serving as pres. to ἐφαγον instead of ἐσθίω“. Und in der Tat benutzt das JohEv das Präsens ἐσθίω etc. nirgends, wohingegen da, wo diese Zeitstufe gewählt wird – es sind allerdings nur die Stellen 6,54.56.57.58; 13,18 – τρώγειν steht; ansonsten begegnet nur der Aorist φαγεῖν: 4,31–33; 6,6.23.26.31.49.53.58; 18,28. Richtig ist, dass τρώγειν in 13,18 keinen besonders hervorgehobenen realistischen „Akzent“ besitzt (so zu Recht *R. Schnackenburg*, Joh II [s. Anm. 47] 92). So ist die These von *Ch. Dietzfelbinger* Joh I (s. Anm. 26) 168: „Das stärkere Wort soll die Realität des Essens unterstreichen“ (so bereits *R. Bultmann*, Joh [s. Anm. 13] 176; anders *ders.* im Ergänzungsheft [Neubearbeitung 1957] 29: „τρώγειν hatte aber vielleicht im populären Sprachgebrauch den Sinn von ‚essen‘ = ‚verzehren‘ gewonnen, den es im Neugriech. hat“) wahrscheinlich gar nicht verifizierbar.

²³⁶ So aber *R. Schnackenburg*, Joh II (s. Anm. 47) 92.

voranstehenden Rede-Hauptteils markieren zu wollen. Im Zusammenhang mit der Leitfrage von Vers 52 nach dem „Fleisch“ – der σάρξ – dürfte vielmehr ein tieferer Grund anzunehmen sein. Der Redaktion, so scheint mir, wird der folgende Gedanke am Herzen gelegen haben: Das eucharistische Essen und Trinken ist gerade als *materiell-leiblicher* Vollzug Zeuge der *Inkarnation* des Menschensohns²³⁷!

So sehr die Leben gewährende Teilhabe am Menschensohn in den Versen 53ff. über die eucharistischen Elemente als substanzhafte Träger „ewigen Lebens“ vermittelt gedacht wird (aber ist diese Zuspitzung vor allem in Vers 55 nicht Ausdruck der spezifisch christologischen, nämlich *inkarnationstheologischen* Deutung der Eucharistie?) –, die *personalen* Kategorien bei der Formulierung solcher Anteilhabe der Essenden und Trinkenden am Leben des Menschensohns²³⁸ dürfen nicht übersehen werden: Die Essenden und Trinkenden *bleiben* in ihm, wie *er* in ihnen (V. 56), und sie werden „durch ihn“ leben (was die *leibliche* Auferweckung am letzten Tag einschließt!²³⁹), wie auch Jesus durch seinen Vater lebt, von ihm das Leben empfangen hat und in die Welt gesandt wurde (V. 57). Tiefer lassen sich die *personalen* Bezüge der eucharistischen Anteilhabe nicht begründen: Wie der Sohn aus dem Vater lebt, so die Essenden und Trinkenden aus dem Sohn!

(5) Verstanden hatten die „Juden“ nicht, dass Jesus im „Scharniervers“ 51c von der Zeit *nach* seinem Tod sprach; die Leser aber sollen es verstehen! Indes führt die Redaktion diese Grundbedingung einer sachgemäßen Deutung der Verse 53–58 nicht aus; die

²³⁷ Höchst bemerkenswert in diesem Zusammenhang bleibt die Analogie, die *Ignatius*, IgnSm 7,1f., wenige Zeit später bietet: „Von Eucharistie und Gebet halten sie [sc. die *doketistischen* Gegner] sich fern, weil sie nicht bekennen, dass die Eucharistie das *Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus* ist, das für unsere Sünden gelitten, das der Vater in seiner Güte *aufgeweckt* hat. Die sich nun der Gabe Gottes (τῆ δωρεᾷ τοῦ θεοῦ) widersetzen, *sterben* an ihrem Streiten. Es wäre aber gut für sie, Liebe zu üben, damit auch sie *aufstehen*“. Vgl. auch *Ch. Dietzfelbinger*, Joh I (s. Anm. 26) 175–177.

²³⁸ Beachtlich ist bereits, dass in V. 57b μέ das bis dahin verwendete τὴν σάρκα (V. 52.53.54.56) als Objekt von ἐσθίειν/πρώγειν ablöst! „(I)n diesem Satz werden ‚Fleisch und Blut‘ durch das Personalpronomen ‚mich‘ ersetzt: Fleisch und Blut des Menschensohns aufnehmen bedeutet so viel wie ihn selbst in sich aufnehmen“ (*L. Goppelt*, Gottesdienst [s. Anm. 186] 446).

²³⁹ Die refrainartige Wiederholung des Satzes „und ich werde ihn auferwecken am letzten Tag“ in Joh 6 (V. 39.40c.44c.54c = Redaktion [vgl. oben 2.2.4 mit Anm. 119]) entspricht genau der Emphase, mit der die Redaktion von der soteriologischen Würde der *irdisch-leiblichen* Gestalt Jesu spricht. Analog dazu unterstreicht der Glaubenssatz von der Auferweckung des Menschen in Christus, dass Heil *ohne den Einbezug der Leiblichkeit* nicht gedacht werden kann (vgl. *M. Theobald*, Herrenworte [s. Anm. 25] 597f.). – Zur Eucharistie als Kraft der leiblichen Auferweckung vgl. auch *Irenäus*, Adv Haer V, 2,3, sowie oben in Anm. 237 das Zeugnis des *Ignatius*!

präsentischen Partizipien ὁ τρώγων/πίνων in 6,54.56.57.58 sind nicht auf eine bestimmte Zeitstufe bezogen²⁴⁰, die Futura ζήσει in den Versen 57f. und ἀναστήσω in Vers 54 schauen in die Zeit der eschatologischen Heilsvollendung. Dennoch ist die österliche Wirklichkeit des erhöhten Menschensohns als gedankliche Voraussetzung für die Verse 53–58 allgegenwärtig und kann nicht abgeblendet werden. Man wird nämlich davon ausgehen müssen, dass die Redaktion ihren Einschub in die Vorlage, die durch die nachstehenden Verse 62f. bestimmt wird, mit Bedacht eingefügt hat und mit diesen Versen verknüpft wissen wollte: Wenn das eucharistische Essen und Trinken Anteil am menschgewordenen Sohn Gottes gewährt, dann nur dank der lebendigmachenden Kraft des πνεύμα (V. 63a), welches Brot und Wein im über sie gesprochenen Dankgebet (V. 23) heiligt und alle, die am Mahl teilnehmen, mit Leben erfüllt – mit dem Leben, das „in Ewigkeit“ währt (V. 58).

5. „Eine wahre Speise“ – „ein wahrer Trank!“
 Vom pneumatologischen zum inkarnationstheologischen
 Verstehensmodell der Eucharistie

Die inkarnationstheologische Deutung der Eucharistie durch die Redaktion ruht auf der pneumatologischen des Evangelisten auf, einen Gegensatz zwischen beiden Verstehensmodellen gibt es nicht. Speist sich das pneumatologische Modell aus dem Glauben an die Wirkmacht des österlichen Geistes, so verbindet das inkarnationstheologische Modell mit dem eucharistischen Mahl die Erinnerung an den Fleisch gewordenen Sohn Gottes. Damit gewinnt die Eucharistie Teil an der christologischen Spannung zwischen dem *irdischen* Jesus und dem *erhöhten* Christus, der Quelle des lebensschaffenden Geistes ist. Wenn es im Neuen Testament keinen zweiten Text mehr gibt, der in so demonstrativer Weise die eucharistische Speise und den eucharistischen Trank *realpräsentisch* deutet wie gerade Joh 6,51c-58, dann hängt das, wie gezeigt, nicht unwesentlich mit dem *christologischen Zeugnischarakter* zusammen, den man im johanneischen Kreis im Glaubensstreit um die soteriologische Relevanz

²⁴⁰ Zutreffend B. Schwank, Joh (s. Anm. 132) 222: „(A)us den Präsens-Formen von ‚verzehren‘ in den angegebenen Versen (darf) gefolgert werden, dass der Verfasser eine dauernde Wiederholung zum Ausdruck bringen wollte (‚immer wieder essen‘).“ Schon dies zeigt, dass es hier tatsächlich um die Eucharistie geht und nicht um Metaphorik für „Glauben“ (in der Rede zuvor ist vom „Essen“ stets im Aorist die Rede: 6,31.49.50.51).

des *irdischen* Jesus dem Herrenmahl zugewiesen hat. Andererseits ruht dieses realpräsentische Verstehensmodell auf dem pneumatologischen Verständnis der eucharistischen Elemente auf, fällt also keinesfalls aus dem Rahmen dessen, was wir auch aus anderen Quellen über die frühchristliche Eucharistietheologie wissen. Die johanneischen Gemeinden und ihre literarischen Exponenten, der Evangelist und die Redaktion, sind also nicht die Außenseiter, für die man sie bis heute gerne hält!*

* Für eine kritische Durchsicht des Textes wie für viele Gespräche zum Thema danke ich meinem Assistenten, Herrn Dr. H.-U. Weidemann, von Herzen!